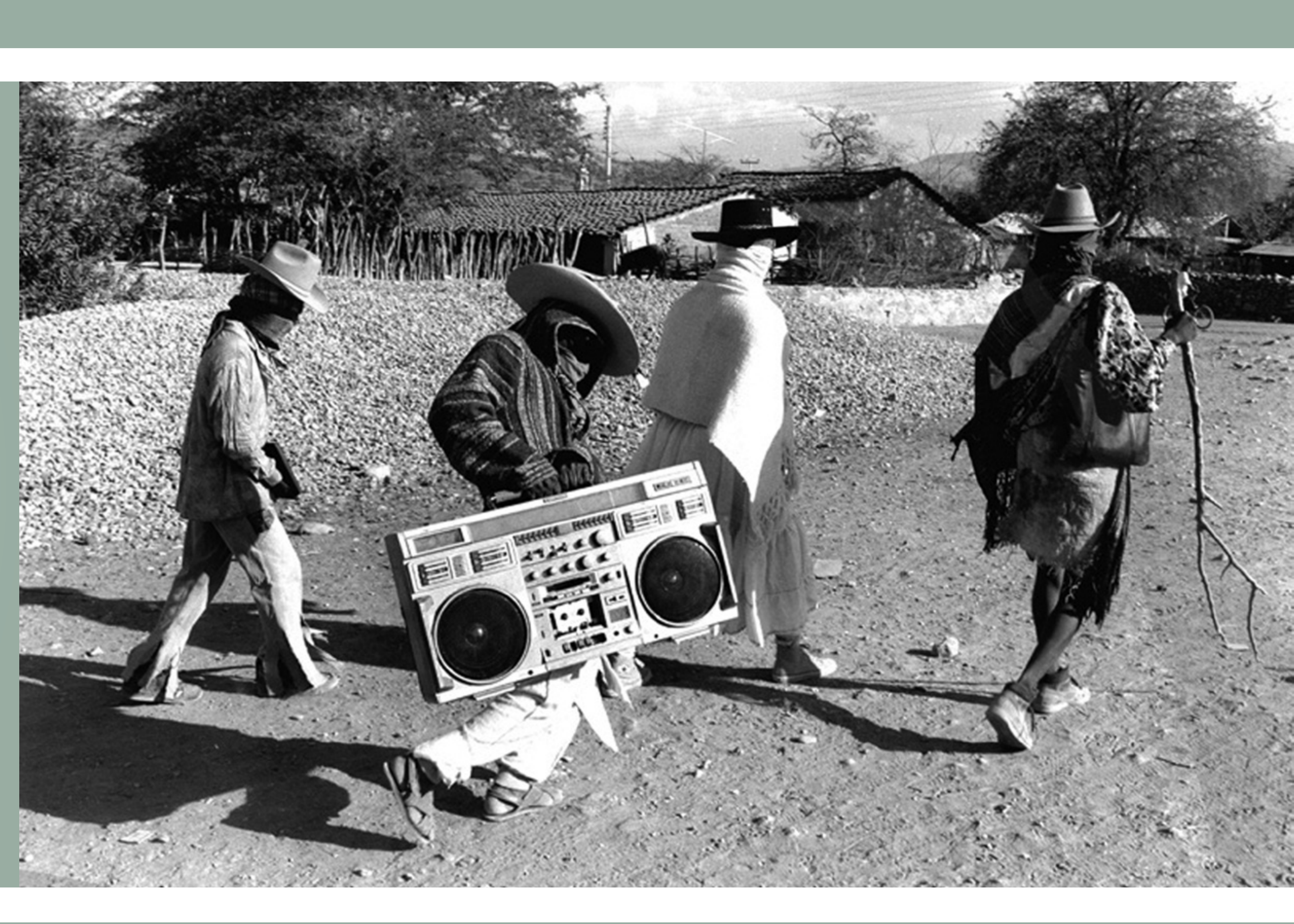
Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

"Nuevas Epistemologías en Antropología: temas y abordajes"

2011



Boletín Colegio de Etnólogos
y Antropólogos Sociales A.C.

"Nuevas Epistemologías en Antropología: temas y abordajes"



Foto: Arturo García Campos, Carnaval en Oapan, Sin título

2011

Portada: *Archivo Fotográfico* ENAH, *Arturo García Campos*
Responsables del Número: *Laura Raquel Valladares de la Cruz y Guadalupe Escamilla Hurtado*
Fotografía e ilustraciones: *Ana Luisa Cruz Estrada* (CIESAS) *y Alejandra Toriz de la Rosa* (UAM-I)
Diseño y Formación: *Erika Romero Ruiz*
Producción: *Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.*
Impresa en: *México D.F., Por: Difusión Empresarial. Dirección: Tenorios 298, Edif. Olivo A-104, Colonia Granjas Coapa, Del. Tlalpan, México D.F., C.P. 14330.*

Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Enero-Diciembre de 2011, es una publicación anual editada por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Juárez No. 87, Colonia Tlalpan, Delegación Tlalpan, C.P. 14000, México D.F., http://www.ceas.org.mx/, colegioetnologosyantropologos@gmail.com, Editor Responsable: Laura Raquel Valladares de la Cruz. Reservas de Derecho 04- 2011- 0414111351000-106. Impresa por Difusión empresarial, Tenorios 298, Edif. Olivo A-104, Colonia Granjas Coapa, Del. Tlalpan, México D.F., C.P. 14330, éste número se terminó de imprimir el 25 de Junio de 2011 con un tiraje de 500 ejemplares.

Índice

Presentación 5

Nuevas epistemologías en Antropología: Antropologías desde el Sur 11
John Gledhill (Universidad de Manchester, UK)

Antropología y violencia: Una experiencia 25
Ricardo Falla (Guatemala)

Antropología y movimientos sociales: poder, diálogos, identidades 35
Adriana López Monjardín (ENAH-DF)

Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad 45
Gunther Dietz (U. Veracruzana)

Antropología de la Desigualdad: Reflexiones sobre fragmentación social y nuevas exclusiones 63
Gonzalo A. Saraví (CIESAS-DF)

Apuntes sobre el futuro democrático de América Latina en tiempo de Globalización 75
Silvia Gómez Tagle (El Colegio de México)

Declaración del Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología 85

Informe de la gestión del Consejo Directivo del CEAS 2008-2010 87

Próximos eventos en Antropología 99

Comentarios a la obra *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina* 101
Ma. Antonieta Gallart Nocetti

Presentación

Laura R. Valladares de la Cruz
Diciembre de 2010.



Foto: Difusión, CIESAS

Con éste número del Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) iniciamos una nueva empresa editorial, pues si bien desde su fundación, en 1976, el Colegio ha procurado mantener de forma ininterrumpida la publicación de su órgano de difusión, esto ha sido posible gracias al trabajo cada uno de sus Consejos Directivos. Con periodicidades diferentes, un número al año, en ocasiones dos y en otras sólo uno en el periodo de una gestión de Consejo Directivo,[1] todos los Consejos nos han legado diferentes boletines. El Boletín ha tenido el mérito de estar

1 Para conocer el contenido y el total de boletines publicados por el CEAS puede verse el índice de los mismos que fue publicado en el Boletín Especial de 30 Aniversario, correspondiente al año 2006. Los boletines pueden consultarse en el local del CEAS que se encuentra en el cubículo número 33 de las instalaciones del CIESAS-DF, ubicadas en la Calle de Juárez número 87, Colonia Tlalpan, DF, o solicitar información al correo del colegioetnologosyantropologos@gmail.com, y en breve podrán consultarse también en la página WEB www.ceas.org.mx.

dedicado a debatir alguno de los temas que han preocupado y preocupan a nuestra disciplina, tanto en términos de investigación antropológica, como en lo relativo a temas y problemas que en el momento de su edición, son relevantes en términos políticos, sociales o disciplinarios; en este sentido, el boletín que presentamos ahora continúa por este sendero al compilar una serie de trabajos relevantes bajo la temática "Nuevas epistemologías en Antropología: temas y debates".

Iniciamos una nueva etapa, ya que a partir de este número, el Boletín cuenta con un comité editorial integrado por destacados académicos de distintas geografías mundiales y con diferentes especialidades, todas ellas consideradas como medulares por nuestro Colegio. De tal forma que cada número publicado en el futuro se integrará con trabajos de alta calidad teórica y metodológica. Asimismo, este órgano de difusión oficial del CEAS cuenta con el registro de ISSN, lo cual brindará el reconocimiento curricular a los autores y nos permitirá difundirlo en diferentes redes sociales y académicas a través de Internet. A la par, a partir de este momento el Boletín se editará tanto en papel como en una versión digital, lo que nos permitirá ampliar enormemente el circuito de lectores, que es el principal objetivo del Boletín.

Con base en lo anterior, en esta ocasión presentamos un número especial, esencialmente porque hemos convocado a un grupo de autores que participaron como ponentes magistrales y/o como ponentes en alguno de los simposios temáticos o magistrales del I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, que convocado por el CEAS, la UAM, El Colegio de Michoacán, la Universidad Autónoma de Querétaro, la UNAM, el INAH, la ENAH, el CIESAS y la RedMifa[2] bajo el título de "Globalización, diversidad y práctica Antropológica", logró reunir aproximadamente a 800 asistentes. Tuvimos un evento inédito en la antropología en México, con más de 500 ponentes de prácticamente toda la república, procedentes de 110 diferentes instituciones, universidades, organizaciones no gubernamentales, asociaciones, investigadores independientes, consultores y estudiantes de licenciatura y posgrado. Así mismo, el congreso se enriqueció con las participaciones de colegas de diversos países de América Latina (Brasil, Colombia, Argentina, Venezuela, Cuba, Perú, Guatemala) y Europa (Francia, España, Inglaterra y República Checa) y Norte América, de tal forma que se constituyó en un espacio de debate de nuevas y viejas temáticas, de múltiples abordajes teóricos y metodológicos y, especialmente, en un espacio que permitió el cálido encuentro entre la amplia y diversa comunidad antropológica, de viejos y connotados

2 La Red Mexicana de Instituciones Formadoras de Antropólogos está integrada por 22 escuelas, facultades, institutos, colegios y centros de investigación en donde se forman antropólogos en sus distintos niveles: licenciatura, maestría y doctorado. El CEAS forma parte de la RedMifa como socio especial desde el año 2008.



especialistas, jóvenes investigadores y estudiantes ávidos de debatir, conocer e intercambiar experiencias de investigación, así como para poder discutir, conversar o conocer en un mismo sitio a diferentes generaciones de antropólogos del país. Estamos convencidos que logramos abrir un espacio que nos hacía falta como colectividad y hacemos votos por que este foro se replique por muchos años más.

Los artículos que contiene este Boletín son una muestra de los rumbos por donde la antropología dirige sus estudios, desde los esfuerzos por la construcción de nuevas epistemologías en antropología hasta las novedosas prácticas profesionales que se desarrollan en el pais. En este contexto, el trabajo de John Gledhill brinda un amplio recorrido sobre los nuevos espacios internacionales que se han constituido con el objetivo de descentrar la antropología, dominada por las antropologías anglosajonas, y entablar nuevos diálogos entre las antropologías del norte con las antropologías del Sur. Ejemplo de ello es la creación del Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología (WCAA)[3] en la que participan aproximadamente 30 de ellas, entre las que se encuentra el CEAS y la Red de Antropologías del Mundo (RAM).[4] Así, el texto de Gledhill nos recuerda que es importante considerar, además de las relaciones de centro-periferias, o antropologías hegemónicas y periféricas, que al interior de nuestros propios países también existen una suerte de voces hegemónicas con el poder de silenciar o incluso excluir del escenario científico a los investigadores que no forman parte de dichas redes o que no coinciden con sus posiciones, percepciones o ideologías, de tal forma que, este autor, si bien celebra los nuevos espacios de reflexión epistemológica, nos muestra las complejidades de crear diálogos horizontales, abiertos y democráticos.

El segundo texto, elaborado por el antropólogo y cura jesuita de Guatemala, Ricardo Falla, intitulado *Antropología y Violencia: una experiencia*, da cuenta de su labor como antropólogo y como cura en los procesos de violencia durante la dictadura genocida de Guatemala. De su experiencia de seis años (1983-1984 y 1987 a 1992) viviendo en las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), reflexiona sobre lo que significa el trabajo antropológico en zonas de alta pobreza y sujetas a la violencia de una dictadura. El autor participa documentando y, por tanto, denunciando de forma

3 Para conocer los objetivos, líneas de trabajo e integrantes de la WCAA, Véase http://www.wcaanet.org/

4 Entre los esfuerzos relevantes de la RAM están la publicación de una serie de libros en diversos idiomas, incluido el español y de un boletín con las reflexiones y trabajos de investigación de destacados antropólogos. Se trata de un proyecto editorial que busca llegar a todas las latitudes del planeta, a partir de la distribución gratuita de su producción. En la siguiente dirección puede accederse a las publicaciones y al proyecto y actividades de esta organización: http://www.ram-wan.net/html/home_e.htm



comprometida con los procesos revolucionarios, las atrocidades cometidas por el régimen militar, la resistencia, el dolor por la muerte, el exilio y en ocasiones el retorno a la tierra de origen. En términos de análisis antropológico da cuenta de su búsqueda de abordajes teóricos sobre la insurgencia y la contrainsurgencia, siempre pensando en cómo una investigación antropológica podría servir a los campesinos y revolucionarios de esa dolorida tierra. Resultado de tal experiencia fue la publicación de su texto *Matanzas de la Selva* que vio la luz en el año 1992. Ricardo Falla nos recuerda lo que significa en costos sociales, culturales y de vida misma, vivir bajo una dictadura militar y reflexiona sobre el compromiso de los investigadores como denunciantes de la violencia y la importancia del consuelo y acompañamiento de la Iglesia católica a lo largo de esos años en Guatemala.

El tercer artículo corresponde a Adriana López Monjardín, quien aborda los significados, dilemas y retos de realizar investigaciones en acompañamiento, participación y compromiso con los movimientos sociales. Esta perspectiva abre la posibilidad para reflexionar sobre las relaciones de poder que existen al interior de la propia academia antropológica y los enfrentamientos o desencuentros entre una "antropología aséptica" a las ideologías y los procesos de lucha social, frente a una corriente que reivindica la construcción de teorías y metodologías colaborativas. Sus reflexiones tienen como base su experiencia como directora de diversos proyectos de investigación en Chiapas, Veracruz y la ciudad de México, que la llevan a afirmar que "la academia no es un espacio libre y ganado por los investigadores que eligen (o no) una antropología comprometida. Es un campo de batalla, uno de tantos". De aquí que reivindique y retome las experiencias y propuestas de diferentes teorías como la de la descolonización, del altermundismo y también de las denominadas metodologías comprometidas. En términos amplios la antropología comprometida se identifica con motivaciones tales como la subversión de la dominación.

El siguiente trabajo fue elaborado por Gunther Dietz, en él nos brinda una excelente síntesis del proceso de reflexión sobre los caminos recorridos en la construcción de nuevas epistemologías dialógicas, comprometidas y descolonizadoras en la antropología, recuperando los aportes de los principales autores involucrados en este debate. Dietz afirma que es necesario no solamente replantear la teoría antropológica, sino que es fundamental también descolonizar la metodología prístina de la antropología: el trabajo de campo y nuestra relación con los informantes-actores sociales de nuestro trabajo, lo que él denomina una etnografía doblemente reflexiva. A partir de su vasta experiencia en el campo de la educación intercultural, nos propone un modelo en el que afirma que en el proceso de interculturalización educativa surgen nuevas opciones metodológicas y que estas pueden retroalimentar, rejuvenecer y descolonizar la clásica etnografía antropológica. Afirma



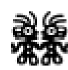
que los procesos de interculturalización están generando cauces innovadores para diversificar el "Conocimiento" universal y académico, para relacionarlo con conocimientos locales, "etnociencias" subalternas y saberes alternativos, que en su confluencia se hibridizan mutuamente construyendo nuevos cánones diversificados, "enredados" y "glocalizados" de conocimiento. Seguramente el lector encontrará en este ensayo propuestas muy sugerentes para el campo educativo que es hoy en día uno de los espacios de mayor reflexión y en donde se asientan procesos de cambio a futuro.

Desde una perspectiva que también propone nuevos acercamientos teóricos y metodológicos, el artículo de Gonzalo Saraví debate sobre las especificidades que asume la exclusión social en contextos de profunda desigualdad como los que caracterizan a las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Plantea una serie de reflexiones en torno a la vinculación entre desigualdad y exclusión, afirmando que la persistente y profunda desigualdad, se traduce en formas variadas de recíprocas exclusiones, que dan por resultado una creciente fragmentación social que se expresa en distintos ámbitos de la vida. El lector encontrará en este texto una muy acertada discusión teórica sobre el tema de la desigualdad y la exclusión, así como los resultados preliminares de la investigación sobre la construcción de las identidades fragmentarias de jóvenes estudiantes mexicanos de universidades públicas y privadas de la ciudad de México.

Finalmente, el sexto artículo tiene como base la ponencia magistral presentada por Silvia Gómez Tagle en el Congreso citado, que nos alerta sobre la estrechez de analizar el tema de la democracia acotada sólo al asunto de las elecciones, como un mecanismo para evaluar o analizar los avances de la democracia, pues restringe los derechos ciudadanos sólo al ejercicio de este derecho básico. Su reflexiones toman distintos rumbos, por ejemplo, en el tema electoral nos recuerda el desprestigio de las contiendas electorales ante el descrédito de los políticos y los cortos avances de gobiernos elegidos en escenarios de mayor certeza y respeto al voto, pero poco interesados en garantizar derechos ciudadanos básicos como el disenso político. Nos recuerda que también a través del voto democrático se han instaurado dictaduras. Peligra también la democracia, afirma Gómez Tagle, cuando en América Latina, gobiernos como el de Venezuela se empeñan en prolongar el mandato presidencial indefinidamente. En



Foto: Difusión, CIESAS



este sentido, la autora se suma a las propuestas de Chatal Mouffe cuando afirma que se debe radicalizar la democracia en el sentido de que requerimos construir una democracia que se planté no solamente el garantizar los derechos ciudadanos fundamentales, sino que se proponga igualmente enfrentar y reducir la desigualdad y la exclusión que reina en nuestros países.

Como podemos ver este número que contiene artículos muy relevantes que ponen en el tamiz de la discusión los grandes temas que preocupan a la antropología contemporánea: la construcción de nuevos paradigmas y diálogos entre las antropologías del mundo, la construcción de metodologías dialógicas y colaborativas, los impactos y efectos de la desigualdad económica y la violencia que reinan en América Latina, y la preocupación por el prolongado y desgastado discurso de que estamos en un proceso de transición hacia la democracia que no parece llegar a buen puerto. Sirvan estos artículos para enriquecer el debate, discutir y proponer nuevo senderos a la ciencia antropológica y a las realidades de nuestro país.

Finalmente, como ha hemos señalado estos textos tuvieron como origen las ponencias que los autores presentaron en el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, de tal forma que incorporamos la Declaración Final del mismo que buscó sintetizar la principales preocupaciones que allí se vertieron.

Por último, hemos incorporado el Informe Final de Actividades del Consejo Directivo del CEAS que tuve el honor de presidir durante los años 2008-2010, en cumplimiento de lo que mandan sus estatutos. A nombre de los integrantes del Consejo Directivo les damos las gracias por la confianza y el apoyo que nos brindaron para coordinar sus actividades y esperamos encontrarnos en las próximas actividades de nuestro Colegio.



Foto: Comite Organizador UAM



Nuevas epistemologías en Antropología: Antropologías desde el Sur

John Gledhill
john.gledhill@manchester.ac.uk
Universidad de Manchester, UK

El punto de partida de este trabajo es uno de los aspectos controvertidos del movimiento para fortalecer el reconocimiento de la existencia de una diversidad de antropologías a nivel mundial y promover debates entre antropólogos sobre los problemas que surgen de la existencia de "antropologías hegemónicas". En este evento, contamos con la presencia de algunas figuras claves en la historia del movimiento que ha producido la Red de Antropologías del Mundo (RAM) y, un poco más adelante, el Consejo Mundial de Asociaciones Antropológicas (el WCAA por sus siglas en inglés), del cual el CEAS es un miembro activo. Voy a referirme a algunas, pero por falta de tiempo, no a todas las vertientes y publicaciones de este movimiento. Algunos de ustedes sin duda estarán preguntándose, "¿por qué diablos los organizadores invitaron a un gringo a hablar de estas cosas? Para decirles la verdad no sé exactamente, pero aparte de haber sido activo en el WCAA, soy el editor de la revista que tal vez más haya publicado sobre estos temas en inglés, *Critique of Anthropology*. Por lo tanto empezaré con una polémica sobre un artículo que publicamos en la revista en 2005, escrito por los colombianos Eduardo Restrepo y Arturo Escobar (2005a).



Foto: Difusión, CIESAS

Es imposible no darse cuenta al leer algunos de los manifiestos sobre las desigualdades entre las antropologías en el mundo que a menudo se trata de "latinoamericanos" hablando con acentos norteamericanos. Los fundadores del colectivo RAM están perfectamente conscientes de esta "tensión". Como confiesan Restrepo y Escobar en otro artículo publicado en la revista de la RAM, "aunque se hace un llamado a la descolonización de ciertas modalidades dominantes

de antropología en aras de contribuir al empoderamiento de las antropologías en el mundo, el texto se encuentra escrito en un lenguaje académico anclado en el establecimiento estadounidense". Siguen:

> No obstante, escoger este lenguaje académico responde a la decisión de intervenir estratégicamente en/desde las antropologías hegemónicas. Esta intervención no pretende, sin embargo, la búsqueda de un re-conocimiento de las antropologías en el mundo por parte del establecimiento antropológico dominante estadounidense. Tampoco consideramos que la escritura de textos en lenguaje canónico de las antropologías hegemónicas sea la única forma de intervenir en las relaciones de poder entre diferentes modalidades y locaciones antropológicas. Antes bien, el propósito del texto es el de plantear la pluralización, descentramiento y descolonización de las prácticas de normativización disciplinaria en uno de sus terrenos y términos privilegiados como una de las tantas estrategias necesarias hacia el empoderamiento de las antropologías en el mundo (2005b: 127-128).

No obstante este tipo de declaraciones, uno de los comentaristas sobre el articulo por los mismos autores que publicamos en *Critique of Anthropology*, el antropólogo portugués João Pina-Cabral (2006), se expresó fuertemente en contra del concepto de lo que sería una alternativa "revolucionaria" a la llamada "antropología dominante o hegemónica" tal como Restrepo y Escobar la plantearon. Insistiendo que los autores habían cometido el error cardinal de hablar *por* en lugar de *sobre* "nosotros que permanecemos fuera de los linderos del actual centro imperial", Pina-Cabral les acusa de ser "culturalistas neo-foucaultianos" incapaces de ver cómo sus propios esfuerzos críticos están reproduciendo el poder simbólico de la antropología norteamericana, es decir, precisamente su capacidad de silenciar y marginar conceptos y prácticas alternativas por medio de "reescribir la historia" de una manera no "*euro* céntrica" sino "*estadounidense* céntrica". En su réplica a Pina-Cabral, Restrepo y Escobar insisten que es imprescindible no rechazar las virtudes analíticas de herramientas pos-estructuralistas simplemente porque pertenecen al mundo de la llamada "antropología dominante". Primero, sirven para armar críticas dentro de esta comunidad intelectual heterogénea que pueden ayudar a su "descentramiento" y "provincialización". Segundo, debemos resistir la tentación de caer en el "nativismo" y una política de "revanchismo subalterno". Dudo, no obstante, si Pina-Cabral quedaría contento con este tipo de réplicas. No le gusta lo que ve como una "naturalización culturalista" de una pluralidad de "antropologías" cosificadas, como si no hubieran interdependencias entre ellas hoy en día y durante todas sus historias. Pone en tela de juicio la coherencia del concepto de una antropología dominante, tanto plural como singular, aunque también observa que si existiera un *estilo* de antropología dominante, estaría el estilo adoptado por Restrepo y Escobar, el cual, insistió Pina-Cabral, no se puede llamar "euro céntrico", ya que "es totalmente norteamericano". Desde su punto de vista, es imprescindible defender una postura epistemológica "realista" en la antropología, es decir seguir buscando un grado de "objetividad" en nuestro trabajo, el cual, por lo tanto, merecería ser llamado "científico" tan "humanista" que sea. También, Pina-Cabral insiste, precisa evitar un rechazo del conocimiento antropológico producido en el pasado como una mera manifestación de la "colonialidad del poder" occidental (Mignolo, 2000; Quijano, 2001).

Nadie quiere negar que las antropologías que Esteban Krotz bautizó "las antropologías del Sur" (Krotz, 1993; 1997) y el brasileño Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1999), "las antropologías periféricas", tienen sus "estilos"



nacionales ni que los antropólogos del sur a menudo tienen preocupaciones, objetivos y sentidos de compromiso social muy diferentes a los de los extranjeros que vienen a realizar investigaciones en sus países. Nadie quiere negar tampoco que los antropólogos institucionalmente ubicados en los antiguos "centros" de la producción antropológica siguen disfrutando de grandes privilegios, incluso los de un mayor grado de movilidad para hacer investigaciones en el extranjero y para participar en congresos internacionales. (Aunque *algunos* antropólogos radicando en el sur global también disfrutan de las mismas ventajas.) Además, en lo que se refiere a la reproducción de normas y paradigmas académicos, los antropólogos de los antiguos centros siguen disponiendo de un grado importante de poder por medio de aquellos cambios globales que se puede nombrar la "neoliberalización" de las instituciones de educación superior. En esta charla, simplemente quiero subrayar los siguientes puntos. Primero, en términos de la producción de epistemologías alternativas, no creo que la nacionalidad de ideas en si misma cuenta por mucho. Segundo, una yuxtaposición simple entre una antropología dominante y subalterna simplemente no puede funcionar por las razones señaladas por Pina-Cabral. Sin embargo, indagar sobre las desigualdades y relaciones de poder entre *y dentro de* las distintas antropologías en el mundo, y sobre sus relaciones con su entorno social y político, puede ayudarnos a pensar en el futuro y en áreas en donde podamos hacer avanzar el conocimiento antropológico, siempre y cuando adoptemos una perspectiva no solamente institucional e histórica sino también etnográfica, es decir es necesario tratar el mundo de los antropólogos como cualquier otro mundo social que pretendemos estudiar.

Ya contamos con varios intentos de escribir historias de antropologías nacionales, incluso historias de antropologías del sur, que intentan entender cómo y por qué se produjeron ciertas ideas en ciertos momentos históricos en ciertos contextos específicos, y cómo y porqué se rechazaron otras ideas y paradigmas. Se trata, también, de la formación de "escuelas", posiciones de patronazgo y liderazgo, y, cómo señaló William Roseberry (1996), en un ensayo bastante amargo sobre la tradición estadounidense, el poder de poner fin a las carreras de algunos aspirantes. En otras palabras, se trata de la producción de hegemonías dentro de la disciplina, dentro de la academia, y dentro de la sociedad porque es importante pensar en la posibilidad de que las antropologías a menudo enfrentan límites importantes en sus modos de definir objetivos y metas que no sean directamente impuestos desde el exterior pero que tampoco son exactamente "espontáneos". El problema principal de escribir historias del impacto de relaciones de poder sobre la producción académica es que muchas veces sabemos nada o poco sobre las alternativas suprimidas porque los que eran capaces de construir dichas alternativas no lograron disfrutar de carreras y abandonaron la antropología o el campo académico. Sin embargo, existen algunos casos que nos permiten estudiar el porqué de la marginación y exclusión de ciertos individuos dentro de ciertas comunidades académicas, incluso comunidades académicas transnacionales.

Por ejemplo, la antropóloga brasileña Mariza Corrêa (2000) ha escrito sobre el caso de la etnóloga Ruth Landes, quien fue a Brasil en 1938 y realizó un estudio sobre el candomblé de Bahia. Muchos de los resultados de las pesquisas de Landes resultaron totalmente "inaceptables" para figuras poderosas tanto en Brasil como en Estados Unidos. Una de estas figuras fue Arturo Ramos, un médico que en ese entonces era profesor titular de antropología en la Facultad Nacional de Filosofía y "padrino" de los estudios sobre el negro brasileño. A partir de 1949, fue a Paris para ser el jefe de ciencias sociales en la UNESCO. El otro fue Melville Herskovits, y los dos colaboraron en un intento de destruir la



reputación de Landes, pese al hecho de que su libro *Ciudad de Mujeres*, publicado en inglés en 1947, pero no en portugués hasta veinte años después, no suscito gran interés más allá de los que eran especialistas sobre Candomblé. Además, fue escrito en un estilo muy accesible, más como una memoria de su estancia y de sus diálogos con el etnólogo baiano Edison Carneiro, que como un informe científico. Corrêa sugiere que el hecho de que Landes tuvo una relación amorosa con el mulato Carneiro, cuyo apoyo también fue imprescindible para que una mujer norteamericana pudiera obtener acceso al mundo de los candomblés, no fue un elemento tan clave en la postura de Ramos *en si mismo*. Más bien el problema fue que sus nociones de orden y jerarquía estuvieron trastornados por la relación entre un académico brasileño subalterno a él y una investigadora norteamericana apoyada por la Universidad de Columbia y ligada por sus orígenes a círculos de poder distintos a aquellos en donde la palabra de Arthur Ramos mandaba. Tampoco fue simplemente, Corrêa demuestra, el énfasis que Landes puso en el papel de las mujeres en Candomblé, sino también hacia sus reportes, publicados antes del libro, sobre el papel de homosexuales en los rituales de los candomblés considerados más "sincréticos" los que causaron tanta molestia a Ramos como a Herskovits. Atender a estas cosas fue visto como subversivo desde el punto de vista de los paradigmas protagonizados por estos dos hombres fuertes. Landes no solamente escribió en contra de la idea de que lo que los esclavos africanos trajeron consigo desde África en gran medida conservó su "pureza" sino también propuso que el principio femenino desempeñaba un papel clave en la cultura y sociedad afrobrasileña, situación poco aceptable para los investigadores que insistieron que, tanto en África como en Brasil, "Es el hombre que domina la escena" (Corrêa, 2000: 246).



Foto: Comite Organizador UAM

Hay mucho más que se podría decir sobre las historias intercruzadas de estudios de relaciones raciales y culturas negras en Brasil y Estados Unidos, pero lo que quiero destacar aquí es simplemente la necesidad de entender aquella amplia gama de procesos y motivos que suelen entrar en la producción de conocimientos. En este caso, Herskovits y Ramos hicieron mucho de lo que hicieron contra Landes por medio de dictámenes y cartas confidenciales a fuentes de patrocinio y financiamiento. Sin embargo, no dudo que pensaban que estaban justificados en criticar a la joven pesquisidora norteamericana por fallas metodológicas y falta de disciplina en su trabajo, ya que lo que planteó sobre la "vida negra" en Bahia no pudo, como Foucault diría, "estar dentro de lo verdadero" en términos de sus paradigmas, es decir, no cabía dentro del "régimen de verdad" que ellos defendían. Sin embargo, hay que insistir que no se trata solamente de "ideas" y "discursos": para entender las hegemonías que se construyen en la producción de conocimientos, y sus límites internos y externos, es necesario indagar sobre varias formas de poder institucional, las redes de apoyo de las cuales los actores pueden apoyarse en sus luchas y negociaciones, los balances de fuerzas que conforman los campos de actividad académica más amplias en un momento histórico



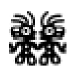
dado, y las relaciones entre los campos académicos y la sociedad más amplia. En otras palabras, es necesario indagar sobre estos procesos como indagaríamos a cualquier otro, como antropólogos sociales.

Como planteó Susana Narotzky (2006), miembro del grupo fundador de la RAM, en su capitulo en el libro colectivo editado por Ribeiro y Escobar, y en esto dice precisamente la misma cosa que Pina-Cabral en su crítica de la postura de Restrepo y Escobar, es obvio que siempre podemos aprender algo valioso de los antropólogos de otras generaciones, no importa donde radiquen o trabajen. Si adoptamos una postura epistemológica realista con respecto a la producción de conocimiento, no solamente podemos ubicar los conceptos y análisis del pasado en su contexto histórico sino también podemos trabajar con estas materias de una manera creativa para enfrentar las situaciones actuales:

> Entonces procedemos analógicamente, acercando esas descripciones de la realidad, esos conceptos y marcos estructurales, para que remitan a la realidad actual que queremos explicar. Forzamos los conceptos; los afrontamos; creamos unos nuevos en una síntesis creativa con otros conceptos de otros tiempos y pensadores. Producimos un nuevo marco o modificamos uno anterior para otorgar significado a las relaciones entre los conceptos que usamos en referencia a la realidad que queremos comprender y cambiar –o respaldar–. (Narotzky, 2006: 187)

De esta manera, Narotzky busca escapar del callejón sin salida que pudiera ser creado por la llamada "crítica posmoderna" que se desarrolló en la antropología estadounidense durante los años ochenta, una crítica que nos invitó a pensar en todas las formas de conocimiento como elementos de un régimen de verdad que siempre tendrá sus vertientes "políticas". El mismo Foucault insistió en que los regímenes de verdad no podrían funcionar si fueran construidos en base a meras "falsedades". Sin embargo, un énfasis excesivo sobre la construcción social de las ideas puede llevarnos a un relativismo tan extremo que imposibilita cualquier forma de adjudicación de controversias y por lo tanto, el argumento político dentro y fuera de la academia. A mi parecer, no existe mejor ejemplo de las contradicciones que surgen del rechazo total de cuestiones epistemológicas, es decir, una posición que rechaza cualquier "fundamento" para el conocimiento e insiste en que solamente podemos aspirar a tener "pláticas edificantes", que el pensamiento político del filósofo norteamericano Richard Rorty. Hasta el momento de su muerte en 2007, Rorty siguió soñando de una época mítica de luchas obreras nobles y no comunistas sin mostrar un mínimo de interés en indagar sobre la historia real del movimiento sindical estadounidense ni las explicaciones por su ocaso en su país. Confesándose un "liberal romántico", Rorty sostenía la inevitabilidad de su propio "etnocentrismo" como un producto de su socialización dentro de una cultura especifica, pero a la vez defendía un modelo según el cual los conflictos entre esquemas normativos y conceptuales solamente se podrían adjudicar por medio de "persuadir" al otro de los beneficios de optar por alternativos. No creo que los antropólogos podamos aceptar que las visones liberales y burguesas se instalan en el mundo por suerte o por medio de "pláticas edificantes" y por lo tanto quedan vivas para nosotros las cuestiones epistemológicas aun si estamos obligados a compartir con Rorty un grado importante de "anti-esencialismo".

Las teorías "poscoloniales" han desempeñado un papel importante en el desarrollo de perspectivas críticas sobre antropologías dominantes y subalternas. Dentro de dichas perspectivas quiero destacar las ideas de Enrique Dussel (2000) y Walter Mignolo (2000) sobre la centralidad del mundo colonial en la construcción de



la llamada "modernidad" europea, es decir, su papel constitutivo no sólo económicamente, en el desarrollo del capitalismo, sino también en la construcción de las categorías y conceptos por medio de los cuales "la modernidad" y "la diferencia" se definieron. Aunque estos dos pensadores nacieron en Argentina, y sus argumentos se enfocan sobre las Américas, perspectivas similares también han sido centrales a los planteamientos de antropólogos trabajando en otras zonas del mundo colonial europeo, tales como Ann Stoler (1995), por ejemplo, en sus escritos sobre Indonesia. Por un lado nos permiten deconstruir ciertos discursos mitológicos "occidentalistas", tales como los que fundamentan las libertades otorgadas por el liberalismo estadounidense en el mundo de la antigua Grecia. Por otro lado, plantean que la colonialidad del poder produjo el efecto de garantizar que habría presupuestos en común tanto entre los que *criticaban* como entre los que *abogaban* por aquellos sucesivos proyectos imperiales o, usando la frase bonita de Mignolo, "diseños globales", que conformaron el desarrollo del mundo atlántico a partir del siglo dieciséis. Estos autores plantean que nadie puede vivir o pensar completamente fuera del marco establecido por la construcción mutua de los "centros" y "periferias", "tradición" y "modernidad", etcétera. Sin embargo, se ve en grupos como "los indígenas zapatistas" una posibilidad de trascender la "colonialidad del poder".

Hay varios sentidos en que se podrían ver estos planteamientos como problemáticos, si los interpretamos como argumentos que reforzarían la idea de que los indígenas deben ser el objeto principal de la investigación antropológica. Volveré a este problema más adelante. Primero quiero explorar la posibilidad de argüir que la "exterioridad" de ciertos grupos humanos a la sociedad y cultura dominante, aunque siempre *relativa*, se basa en diferencias ontológicas, es decir en un modo diferente *de estar en el mundo y percibirlo* más bien que en *un modo diferente de representarlo*.

El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro es uno de los más conocidos fundadores de esta tendencia. Su análisis del "perspectivismo" amazónico tiene que ver, entre otras cosas, con las relaciones entre seres humanos y no humanos y el papel del chamán (Viveiros de Castro, 1996; 2002). Por lo tanto ha inspirado reinterpretaciones de datos etnográficos de otras regiones también. Pero lo que quiero destacar es que Viveiros de Castro ve su argumento a favor del reconocimiento de diferencias ontológicas como una intervención *tanto política como epistemológica.* A nivel epistemológico, se trata del argumento que la antropología tiene mayor capacidad de trascender el etnocentrismo si los antropólogos se mantienen abiertos a reconocer la alteridad ontológica en lugar de interpretar todos sus datos desde la óptica de categorías analíticas universales, las categorías previas que siempre correrán el riesgo de probarse producto de los presupuestos forjados por la colonialidad de poder. A nivel político, se trata de un proyecto de apoyo a la causa indígena que sigue previendo un futuro por su modo de ser en lugar de buscar modos de hacer su extinción menos dolorosa. Tal vez esta perspectiva pueda parecer un poco optimista a la luz de las tendencias en estas regiones del subcontinente hacia la expansión de varias formas de capitalismo que traen consigo cambios ambientales fundamentales, pero también parece relevante desde el punto de vista de entender la resistencia actual de movimientos indígenas frente a dichos procesos, como pretende demostrar el trabajo reciente de Marisol de la Cadena, otro miembro del grupo fundador de la RAM.

De la Cadena (2010) basa sus argumentos en su trabajo con dos quechua-hablantes monolingües peruanos, padre y hijo. El padre, Mariano Turpo, encabezó una lucha de importancia nacional



para lograr el reparto de la gigantesca hacienda de Lauramarca, y su hijo, Nazario, era un guía de turistas bastante conocido cuya conversión en "chamán" reconocido, debido a las influencias "New Age", resultó en su mayor incorporación en redes transnacionales, que le llevaron hasta el mundo de los museos de Washington, DC. El concepto de "chamán" como tal no existía en su tierra natal antes de su conversión en una zona de turismo internacional, pero el papá también desempeñaba el papel de especialista ritual en un mundo en que las montañas eran y siguen siendo seres vivos, cuyas posibles reacciones a la política minera del segundo gobierno de Alain García podrían ser de temerse. En su proyecto de dialogar con estas dos figuras, De la Cadena nos invita explorar las consecuencias de tomar en serio la posibilidad de que las montañas estén vivas, en lugar de describir esta idea como una "creencia" de los indígenas o verlo como una "representación" o "metáfora" que *no puede ser*, ontológicamente.

Un aspecto sumamente importante de su análisis es que no plantea que el mundo en que los quechua-hablantes monolingües viven sigue siendo una expresión "pura" de una cultura indígena eterna, el problema de toda la antropología que se construyó con base en la noción de "lo andino", fue fuertemente criticada por Orin Starn a principios de los años noventa. Estos indígenas querían, por ejemplo, una escuela en la cual hubiera maestros que les enseñaran a leer y escribir español para que pudieran defenderse mejor de las clases dominantes. Aunque Mariano, el padre, fue seleccionado para encabezar la lucha contra la hacienda por cualidades que correspondían a conceptos indígenas sobre la representación comunal y las cualidades que llevaran al éxito en estos tipos de peleas, y él mismo siguió pensando en sus actividades desde un óptica indígena, nada de eso le impidió relacionarse con sindicatos rurales y lideres políticos no indígenas tanto en Cuzco y en Lima como en las sierras. Para entender lo que está pasando en este tipo de relaciones entre campesinos indígenas, el Estado y otros actores no indígenas, Marisol de la Cadena utiliza ideas tomadas de las obras de la antropóloga inglesa Marilyn Strathern y del francés Bruno Latour, es decir la idea de que pueden existir "conexiones parciales" entre mundos que son "más que uno pero menos que muchos". Son "más que uno y menos que muchos" porque lo indígena y lo no indígena, y el mundo de los campesinos y el mundo del Estado, son distintos pero interrelacionados, cada uno manifestando aspectos del otro y aspectos que el otro no tiene, constituyéndose mutuamente, por lo tanto, como productos de una historia compartida.

Estas ideas me parecen potencialmente fructíferas para ser utilizadas en otros contextos, tal vez, por ejemplo, en Chiapas tal como lo describe Pedro Pitarch (1996), cuando habla de la paradoja que la gente de Cancuc participa en "la modernidad" en la forma de sindicatos y partidos políticos, y tienen que aguantarse el "ventrilocuismo" del subcomandante Marcos (Pitarch, 2007), a la vez que mantienen una perspectiva –para volver al concepto de Viveiros de Castro– sobre un mundo paralelo y distinto donde viven almas que son "otros" que engloban la historia de todas sus relaciones con los europeos. Pero si estamos hablando de los países de la zona andina, la propuesta de Marisol de la Cadena es que una lógica indígena distinta está cada vez más animando las reacciones tanto de la población del altiplano como de la zona amazónica a la pretendida extensión actual del capitalismo minero y petrolero en la zona, es decir que una ontología distinta puede expresarse todavía *como una fuerza para hacer historia*. Y como la periodista Naomi Klein observó en medio de la crisis provocada por el derrame de petróleo en el Golfo de México, tal vez tomar en serio una visión más prudente de la naturaleza, según la cuál las montañas y los océanos



pueden vengarse sobre los humanos que los amenazan, tendría ciertas ventajas pragmáticas por una humanidad que quiere sobrevivir y seguir evolucionando.

Sin embargo, tomar en serio estas ideas es verdaderamente difícil aun para los antropólogos. Como una peruana que tendría dificultad en reclamar aun una identidad "mestiza" dentro del sistema particular de clasificación étnico-racial de su país de origen, de la Cadena puede contrastar sus luchas para entender y "traducir" lo que aprendió en sus diálogos con los Turpo con los esfuerzos de colegas cuyas orígenes sociales y culturales estuvieron más próximas al mundo del indígena rural, antropólogos que se ven como "nativos" en un sentido más profundo y no compartido por los limeños. Si por un lado, dichos antropólogos pueden "entender" las prácticas del mundo indígena con mayor facilidad, y no solamente por razones lingüísticas, su formación intelectual dentro de las instituciones de educación superior les ha llevado a tipo de objectificación según la cual algunas de dichas prácticas se convierten en "creencias animistas". Es decir, pierden la posibilidad epistemológica de definir *lo que es*, una ontología distinta, y se vuelven *representaciones*. Por medio de esta operación de racionalización, tal vez estemos arriesgando perder la posibilidad de entender las circunstancias en que podrían seguir animando la historia.

Todos los miembros del grupo fundador de la RAM, incluyendo la antropóloga española, Susana Narotzky, hicieron sus estudios doctorales en Estados Unidos, donde Marisol también trabaja, en la Universidad de California-Davis. Tal vez no sea totalmente correcto decir que sus ideas provienen exclusivamente de Estados Unidos, y dondequiera que estén desempeñando sus labores profesionales en este momento, no hay ningún integrante de este grupo que no mantiene una fuerte conexión con su país de origen y sus dilemas nacionales específicos. Sin embargo, no cabe duda que estamos hablando de un tipo de "cosmopolitismo crítico" que ha sido nutrido por la academia y filantropías norteamericanas. Tal como Juan Aparicio y Mario Blaser (2008), Marisol de la Cadena (2006) tiene interés en la "interculturalidad" como una alternativa subversiva al multiculturalismo estilo neoliberal, un proyecto que, desde el punto de vista de este grupo de antropólogos, implica el desarrollo de nuevos tipos de instituciones educativas y el diálogo entre formas de conocimiento distintas, el encuentro entre el conocimiento de la ciudad letrada y "otros saberes". Ya contamos con un número importante de "universidades interculturales" en países como Bolivia, Ecuador, y, por supuesto, México. Yo no cuento con información adecuada para evaluar el impacto de estas instituciones mucho menos sus posibles cualidades "subversivas", pero tal vez sea más importante en el poco tiempo que ya me queda, hacer más comentarios sobre los límites de apostar todo el futuro de la antropología a la visión planteada por los que nos llaman a abrirnos más a las bases ontológicas de la alteridad.

En el caso de la antropología brasileña hay una larga tradición de división entre los que estudian los indígenas y los que estudian los afrobrasileños. Si estamos hablando del trabajo de antropólogos brasileños en el campo de los estudios indígenas, como subrayó Alcida Ramos (2000) en un ensayo sobre el "estilo" de la etnología brasileña, se trata de un campo de estudios altamente politizado, el cual ha puesto un fuerte énfasis sobre las relaciones interétnicas, la defensa de los indios contra la exterminación, y últimamente sus derechos humanos y cuestiones de diferencias culturales que pudieran influir en su trato jurídico. Aunque puede decirse que la politización del campo de investigación ha ofrecido a los antropólogos oportunidades muy importantes en términos de trabajo colaborativo y solidario, sin hablar de oportunidades de



empleo fuera de las universidades, también ha producido dilemas profesionales de una índole ya bastante familiar en otros contextos, cuando se trata, por ejemplo, de cuestiones de reivindicaciones territoriales por grupos reconstituidos o de los debidos límites de una "sensibilidad multicultural" en lo que se refiere a la aplicación de la ley.

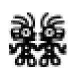
Tampoco son pocas las controversias que han surgido en el campo de estudios de la herencia africana en Brasil. Por un lado, tenemos una controversia básica sobre como ubicar las cuestiones raciales en este campo de estudio. Las cuestiones políticas se complican no solamente dentro de Brasil en torno a la llamada "democracia racial" y las posibles virtudes del sistema racial brasileño comparado con el de Estados Unidos, aún tomando en cuenta una realidad de discriminación social que pocos negarían, sino también por la manera en que algunos analistas norteamericanos han entrado al campo de estudios arguyendo que "la conciencia racial" de Estados Unidos debe ser vista como un modelo para ser emulado, una postura que cae bien con el todavía minoritario movimiento negro brasileño aún si sigue siendo rechazado por un número importante de antropólogos.

Por otro lado, los antropólogos brasileños han desempeñado un papel clave en el importante pero frustrante proceso de avanzar las reivindicaciones territoriales afrobrasileñas bajo las leyes que reconocen los derechos a quilombos. De manera simultánea, los antropólogos tanto brasileños como extranjeros que trabajan sobre cuestiones de cultura y religión siguen preocupados por las cuestiones mencionadas anteriormente en torno a la "pureza" y reproducción de tradiciones culturales africanas *versus* el "sincretismo". Cómo cuestiones netamente políticas se han vuelto cada vez más controvertidas en una época que ofrece reconocimiento oficial a las manifestaciones culturales que dignifican la nación como "patrimonio cultural" – un candomblé que se puede presentar como *una religión* igual a "las religiones del libro", purificada de brujería, homosexualidad y sacrificio de animales o vender a los turistas internacionales. ¡En este segundo caso, la homosexualidad puede entrar, en templos que se dedican a este "mercado", pero hay que evitar las otras barbaridades!. Es obvio que simplemente estos dos campos de interés crean bastante trabajo para antropólogos (dentro y fuera de la universidad), pero tanto en México como Brasil tenemos que cuestionar si queremos aceptar una división de trabajo dentro de las ciencias sociales que limite nuestros horizontes a ciertas formas de alteridad.

Tanto Brasil como México tienen una tradición importante de estudios rurales enfocados en campesinos y trabajadores rurales. Estoy pensando, por ejemplo, en el trabajo realizado durante un periodo de treinta años por Lygia Sigaud y su equipo en la zona cañera de Pernambuco (Sigaud, 2008). Este proyecto colectivo mostró con toda claridad que había mucho que aprender sobre las formas de vivir, pensar y hasta hablar, aunque sea en portugués,



Foto: Difusión, CIESAS



de este tipo de morador rural. Por medio de esta labor etnográfica extendida y bastante difícil en muchos sentidos, los investigadores lograron entender como funcionaron las relaciones de poder en la zona durante un periodo de cambios profundos, evitando el tipo de diagnóstico sesgado y descontextualizado del aparente "fatalismo" y supuesta "incapacidad política" de la población rural por lo cual Lygia criticó el análisis de Nancy Scheper-Hughes, llevada a cabo en la misma zona (Sigaud, 1995). Este es un ejemplo destacado de una crítica desde una posición supuestamente "subalterna" de los presupuestos y sesgos de la antropología "dominante", y una crítica que reconoció que se trataba de una antropóloga extranjera que pretendía, con toda seriedad y convicción moral, ser crítica y socialmente comprometida y que logró escribir un libro premiado que tenía sus propias virtudes innegables. El libro colectivo *Antropologías del Mundo* ofrece muchas más de este tipo de críticas, entre las cuales la critica deliciosamente ironizante por parte de Otávio Velho (2006) de un texto mal concebido escrito por Paul Rabinow me pone bastante nervioso tal que si digo más sobre la antropología brasileña voy a caer en los mismos errores, si es que todavía no lo he hecho.

Voy a decir, entonces, a partir de este ejemplo concreto, que en *toda* América Latina, los campesinos que mantienen una identidad mestiza todavía existen, aunque el sentido de "mestizo" es variable entre distintos países. Por ejemplo, como Charles Hale (2007) demuestra en el caso de Guatemala es importante porque cada vez más gente se está auto identificando como "mestizos" en lugar de "ladinos", porque "ladino" quiere decir "no indígena" de una manera jerárquica y absoluta. Por otro lado, de la Cadena ha mostrado que en el Perú identificarse como "mestizo" es un modo de evitar la identidad social estigmatizada de un "indio" pero sigue siendo consistente con sentirse orgulloso de ser portador de *una herencia y cultura* indígena. Repensar este tipo de cuestiones, es decir, indagar más sobre lo que signifiquen los conceptos de "mezcla", es una tarea central para lograr una antropología epistemológicamente descolonizada en América Latina, pero también tiene que ser vista como una tarea política. Aquí quiero subrayar que la descolonización del mundo depende de la *descolonización de las conciencias de todos*. ¿Por ejemplo, en el caso de la educación bilingüe en un país como Bolivia, qué sería más importante para crear una sociedad verdaderamente "pluricultural" y "descolonizada": que los indígenas tengan la oportunidad de aprender más sobre su cultura y tradiciones en su propio idioma o que los *no indígenas* tengan interés en dejar a sus hijos también aprender estas cosas y el idioma indígena? (Gustafson, 2009). Ya hemos visto la violencia racista que el resentimiento puede provocar en el contexto boliviano y muchos otros. Precisamos apoyar una verdadera "interculturalidad" que ofrece algo a todos y no produce nuevas formas de discriminación y recelos por medio de privilegiar las identidades "puras". Esta observación nos lleva directamente a la importancia de mantener una mirada antropológica sobre las culturas populares en el sentido más amplio, sobre los ambientes urbanos en los cuales la mayoría de la población de América Latina viven, las cuestiones de la migración y los procesos y relaciones transnacionales, y sobre una amplia gama de grupos, actores sociales, y organizaciones en todos los niveles de las sociedades contemporáneas, incluso sus cúpulas. Solamente de esta manera podemos mantener la relevancia de la antropología para el entendimiento tanto de las formas de crisis como de las posibilidades que las condiciones actuales presentarán a la humanidad.

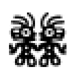
Voy a terminar con algunos apuntes adicionales sobre los peligros de definir la antropología como el estudio de la diferencia cultural,



por preferencia tan radical que sea posible, que tiene que ver directamente con cuestiones epistemológicas. Hay muchos debates y posiciones que podrían ser mencionadas en este contexto. Un ejemplo es la postura "neo-boasiana" adoptada por algunos antropólogos norteamericanos contra el paradigma de Malinowski. Según Malinowski, la "otredad" mutuo del "antropólogo" y del "nativo" era lo que garantizaría revelaciones sobre lo que los nativos no podían comprender por ellos mismos, debido al hecho de que el comportamiento "nativo" obedecería a reglas y rutinas inconcientes. La observación panóptica del antropólogo produciría un tipo de conocimiento no accesible de otra manera, por medio de la "desfamiliarización" de los presupuestos occidentales. Estas ideas han tenido una amplia aceptación dentro de, por lo menos, algunas de las escuelas de antropología social en México. Aunque en muchos contextos es posible buscar a un "otro interno", indígena, rural, etcétera, que parece satisfacer estos criterios, parece que la cuestión de hacer trabajo de campo dentro de su propia sociedad se pone más controvertida cuando se trata de estudiar gente "similar" a uno mismo. Sin embargo, irónicamente pero por razones fáciles de diagnosticar en términos tanto de la política académica como de las lógicas de los sistemas étnico-raciales y de la política de identidad en los Estados Unidos, los debates estadounidense sobre el papel del "antropólogo nativo" han tenido dos vertientes: uno tiene que ver con lo que pasa cuando uno estudia a su propia gente, otro con lo que pasa cuando una antropóloga que pertenece a una llamada "comunidad étnica" no quiere estudiar "en casa", cuando, por ejemplo una antropóloga afroamericana pretende estudiar estadounidenses asiáticos.

La posición neo-boasiana pretende ofrecer salidas de este tipo de problemas. Desde su óptica, la "otredad" es simplemente la *particularidad histórica*, y las interpretaciones y explicaciones ofrecidas por informantes "nativos" cuentan igual, como materia prima, como cualquier otro tipo de información. De hecho, sugiere Matti Bunzl (2004), el modo de trabajar de Franz Boas también producía un mayor grado de colaboración e igualdad en la relación con sus informantes claves que se podría ver como una virtud. Por supuesto, hay muchos otros puntos de partida epistemológicos en la historia de antropología. Para el francés Marcel Griaule, el "nativo" era un tramposo y mentiroso que sabía todos los detalles de su cosmología esotérica pero luchaba para guardar sus secretos o engañar al etnólogo. Presionando a sus informantes por medio de intérpretes, ya que no dominaba el idioma de los Dogones, Griaule logró rescatar conocimientos y esquemas esotéricos de sus informantes que otra generación de Dogones negó a reconocer como parte de su cultura (Van Beek, 1991).

Frente a este tipo de evidencias, creo que es necesario reconocer que ninguna variedad de relación previa social o cultural entre el investigador y sus sujetos, ni la ausencia de este tipo de relaciones, puede garantizar el valor de los resultados de un estudio o de las interpretaciones que se hace de la evidencia. Lo que nos permite avanzar en el proceso de interpretación y teorización es la posibilidad de comparar situaciones, en el mismo país pero en lugares o dentro de clases sociales diferentes, en distintos regiones del mundo, en distintos periodos históricos, etcétera. Para volver a las ideas de Narotzky, y también a la crítica que Sigaud hizo de Scheper-Hughes, vamos hacer estas evaluaciones tanto en base a nuestros propios conocimientos de la situación, o situaciones que nos parecen similares, como en base a nuestros modelos de cómo las ideas del investigador fueron influidas por su propia experiencia, contexto, sesgos y puntos de partida ideológicos, etcétera. Vamos hacer esto, por supuesto, desde el punto de vista de nuestra propia posición e intereses políticos, usando la palabra "política" en el sentido amplio que



abarca tanto el mundo académico como otros campos de actividad, un punto de vista que influyera de una manera importante en nuestro nivel de satisfacción con el análisis de otros.

Sin embargo, vuelvo a repetir que hay grandes ventajas en mantener una postura realista, es decir, suponer que podemos adjudicar algunas diferencias de interpretación refiriéndonos a evidencias etnográficas o históricas que reflejan un mundo que existe independientemente de nuestro pensamiento y nuestras construcciones sociales aun si jamás fuera posible lograr una objetividad absoluta ni una perspectiva completa y definitiva. Para hacer eso, también precisamos un cierto grado de consenso sobre los conceptos y categorías que empleamos en nuestras descripciones y análisis. El marco *comparativo* del análisis antropológico, explícito o implícito, es lo que nos permite abordar muchos temas desde un ángulo distinto *como antropólogos*. Es decir, aun si estamos trabajando sobre un tema muy particular en un contexto nacional o regional muy específico, nuestra formación profesional nos mantiene alertas al hecho de que podrían existir distintas maneras de entender e interpretar los hechos en otros contextos culturales y que las mismas situaciones y relaciones sociales podrían tomar distintas formas dentro de otros mundos sociales y culturales.

Estoy hablando, en otras palabras, de la necesidad de mantener un cierto compromiso con la idea de que estamos practicando una "ciencia" si queremos ser tomados en serio dentro de sociedades en donde racistas, xenofóbicos, y elites autoritarias, egoístas, cínicas y socialmente y ecológicamente irresponsables están amenazando apoyarse en un sistema de producción de conocimientos cada vez más políticamente dirigido. La antropología puede seguir siendo una ciencia "humanista" y hay amplios espacios en el proyecto antropológico para investigar las formas alternativas de disfrutar una vida humana que existe o puede existir en el mundo. También debe haber espacios para múltiples estrategias de representación de nuestros resultados e interpretaciones, textuales y visuales, y múltiples estrategias para comunicar y colaborar, mutuamente, con nuestros públicos y sujetos de investigación. Pero más que nunca, hoy en día tenemos que resistir la marginación. Precisa seguir dirigiéndonos a los grandes problemas sociales de nuestros días, es decir a los problemas de la sociedad y el mundo en su conjunto, y no dejar que las otras ciencias sociales monopolicen estos temas mientras nosotros nos dedicamos al papel de ser los expertos sobre las cosas que aparezcan más obviamente "raras y exóticas".


Foto: Comite Organizador UAM

Bibliografía

APARICIO, Juan Ricardo y Mario Blaser. 2008. The "lettered city'" and the insurrection of subjugated knowledges in Latin America. *Anthropological Quarterly* 81 (1): 59-94.

BUNZL, Matti. 2004. Boas, Foucault, and the "native anthropologist": Notes toward a neo-Boasian anthropology. *American Anthropologist* 106 (3): 435-442.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1999. Peripheral anthropologies "versus" central anthropologies. *Journal of Latin American Anthropology* 4 (2): 10-31.

CORRÊA, Mariza. 2000. O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. *Etnográfica* IV (2): 233-265.

DE LA CADENA, Marisol. 2006. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿De una antropología andinista a la interculturalidad? En *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder,* Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (coords.). Nueva York, México, D.F. y Bogotá: Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envión.

DE LA CADENA, Marisol. 2010. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.

DUSSEL, Enrique. 2000. Europe, modernity, and eurocentrism. *Nepantla: Views From South* 1 (3): 465-478.

GUSTAFSON, Bret D. 2009. *New Languages of the State: Indigenous Resurgence and the Politics of Knowledge in Bolivia*. Durham, N.C.: Duke University Press.

HALE, Charles R. 2007. Mistados, cholos y la negación de la identidad en la sierra de Guatemala. En *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina,* Marisol de la Cadena (coord.). Bogotá: Envión Editores.

KROTZ, Esteban. 1993. La producción antropológica en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3 (6): 5-12.

KROTZ, Esteban. 1997. Anthropologies of the south: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* 17 (3): 237-251.

MIGNOLO, Walter D. 2000. The many faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture* 12 (3): 721-748.

NAROTZKY, Susana. 2006. La producción de conocimiento y de hegemonía: teoría antropológica y luchas políticas en España. En *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder,* Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (coords.). Nueva York, México, D.F. y Bogotá: Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envión.

PINA-CABRAL, João. 2006. Responses to "Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropologies framework" by Eduardo Restrepo and Arturo Escobar (June, 2005). *Critique of Anthropology* 26 (4): 467-469.

PITARCH, Pedro. 1996. *Ch"ulel: una etnografía de las almas tzeltales.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

PITARCH, Pedro. 2007. The political uses of Maya medicine: civil organizations in Chiapas and the ventriloquism effect. *Social Analysis* 51 (2): 185-206.

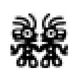
QUIJANO, Anibal. 2001. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales,* Edgardo Lander (coord.). Caracas: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

RAMOS, Alcida Rita. 1990. Ethnology Brazilian style. *Cultural Anthropology* 5 (4): 452-472.

RESTREPO, Eduardo y Arturo Escobar. 2005a. "Other anthropologies and anthropology otherwise": steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology* 25 (2): 99-129.

RESTREPO, Eduardo y Arturo Escobar. 2005b. Antropologías en el mundo. *Journal of the World Anthropology Network* 1: 109-134.

RIBEIRO, Gustavo Lins y Arturo Escobar (coords.). 2006. *Antropologías del mundo: transforma-*



ciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Nueva York, México, D.F. y Bogotá: Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envión.

ROSEBERRY, William. 1996. The unbearable lightness of anthropology. *Radical History Review* 65: 5-25.

SIGAUD, Lygia. 1995. “Fome” e comportamentos sociais: problemas de explicação em antropologia. *Mana* 1 (1): 167-175.

SIGAUD, Lygia. 2008. A collective ethnographer: Fieldwork experience in the Brazilian northeast. *Social Science Information* 47 (1): 71-97.

STOLER, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, NC: Duke University Press.

VAN BEEK, Walter E. A., R. M. A. Bedaux, Suzanne Preston Blier, Jacky Bouju, Peter Ian Crawford, Mary Douglas, Paul Lane, y Claude Meillassoux. 1991. Dogon restudied: a field evaluation of the work of Marcel Griaule. *Current Anthropology* 32 (2): 139-167.

VELHO, Otávio. 2006. Las pictografías de la *tristesse*: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones. En *Antropologías Del Mundo: Transformaciones Disciplinarias Dentro De Sistemas De Poder.* Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (coords.). Nueva York, México, D.F. y Bogotá: Wenner-Gren Foundation, CIESAS, Envión.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8 (1): 113-148.



Foto: Comite Organizador UAM



Antropología y violencia: una experiencia

Ricardo Falla
rfallasj@gmail.com
Guatemala



Foto: Difusión, CIESAS

Voy a recordar un poco del contexto histórico de la experiencia que presento. 1979 es la revolución sandinista. Toda Centroamérica está revuelta y anhelante. Si Nicaragua venció, El Salvador caerá y Guatemala le seguirá era el grito que se cantaba en las calles. Una ola que venía subiendo de sur a norte. A fines de 1981 en Guatemala los revolucionarios pensaban que llegarían al poder incluso antes del fin del período del presidente de entonces, General Lucas García.

La respuesta militar fue feroz. Esta ola no nos va a anegar. Haremos lo que sea necesario para pararla, dijeron. Y diseñaron su estrategia como una imagen invertida de la estrategia guerrillera. Luego explicaré esto. Entonces, el ejército comenzó desde el centro hacia las esquinas, como una mujer que va barriendo la basura hacia afuera. Por algo, los manuales llamaban a esto *sweep operations*. La basura eran las unidades guerrilleras. Barrer suponía hacer

un arrasamiento, no de las unidades de la guerrilla, que no podían agarrar, como el pez que se mueve en el agua, sino de las bases civiles y populares que les daban sustento. ¿Cómo se hizo esto? Por medio de las grandes masacres de aldeas, ubicadas en el mapa, de acuerdo a su importancia para el movimiento revolucionario. Esas debían ser arrasadas del mapa, hombres, mujeres, viejos y niños. Hasta la semilla, decían.

Tuve oportunidad de entrevistar a los sobrevivientes de la finca San Francisco, Nentón, ubicada junto a la frontera de Chiapas, en Huehuetenango, cerca de la Laguna Brava y el río Patará. El 17 de julio de 1982 el ejército llegó por tierra en número como de 400 elementos. Citan a todos los campesinos chuj que están en las afueras en sus limpias de la milpa. Llaman a las mujeres y niños de las casas y los encierran en el oratorio de la finca, mientras a los hombres los meten en la alcaldía auxiliar. Los campesinos no creían que serían masacrados, porque los soldados habían pasado unas semanas antes y les habían prometido abono. Pero comienzan disparando sobre las mujeres. No las matan a todas, sino las sacan y llevan a las casas donde las violan y las asesinan. Después, van con los niños. Los sacan y matan. Les meten el cuchillo para sacarles las tripas y cuando siguen gritando, estrellan la cabeza de los bebecitos contra un palo para que se callen. Me lo contó uno de los hombres en un ejido mexicano en septiembre de 1982. Lo vio a través de una ventana del juzgado auxiliar que tenía una rendija. Después comen de un novillo que otros soldados han estado preparando. Y van con los hombres, uno por uno, sacándolos y cubriéndoles los ojos con sus camisas, y disparándoles. Ya serían como las 7 pm cuando sólo quedaban pocos dentro del juzgado auxiliar. Unos chavos estaban fríos como pescado. Les tiran granadas y mueren, pero el sobreviviente se tira al suelo y no queda herido. Se levanta dentro de los muertos. Les hace hincado una oración pidiéndoles que lo dejen ir en libertad y abre la ventana y se escapa sin que lo noten los soldados que están tocando las guitarras robadas de las casas. Y huye a México, Chiapas, donde le dicen que descanse y le dan comida.

De paso, si tuviéramos una descripción pormenorizada de la masacre de migrantes, también de corte genocida, de Tamaulipas, tendríamos un evento denso, como diría Clifford Geertz, para entender el proceso de violencia que se vive en el Norte. ¿Pero está la información secuestrada?

Así salieron al refugio miles de sobrevivientes de aldeas masacradas y de aldeas vecinas espantadas por el pánico. Pero en otras partes del país, donde había selva, como Ixcán, y la guerrilla siguió operando, hubo alguna población que decidió no salir al refugio, sino permanecer en la montaña resistiendo. Con el tiempo, estas comunidades se llamaron a así mismas CPR, Comunidades de Población en Resistencia. Comunidades, porque eran grupos muy bien organizados; de población, porque no eran grupos militares, armados; y en resistencia, porque su objetivo era seguir siendo base a la lucha revolucionaria y no salir huyendo al refugio. Se distinguieron de los refugiados, aunque mantuvieron contacto con ellos, pues estos los apoyaban en momentos de mucha escasez de comida u otras cosas.

Allí es donde tuve la oportunidad de estar en dos períodos durante seis años como sacerdote en funciones pastorales y como antropólogo en funciones de investigación para la denuncia desde 1983 a 1984, la primera vez, y la segunda, de 1987 a fines de 1982. ¿Qué lecciones se pueden sacar para la antropología?

Divido mis respuestas en cinco apartados: la motivación para el estudio; la recolección de la información; la fase del análisis, la teoría y la



redacción; la publicación o difusión con su incidencia; y la reacción opuesta.

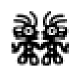
Primero, ¿por qué estudiar esto? ¿por qué estudiar violencia? He tratado de reflexionar un poco y veo que la motivación surge, evidentemente, de esa realidad circundante de violencia, guerra y represión e insurgencia, no sólo guatemalteca, sino latinoamericana. Recuerdo, por ejemplo, el impacto que tenía entre nosotros la lectura antropológica del Diario del Che Guevara. Pero, la motivación se va construyendo poco a poco. No surge como una decisión fría de intereses puramente académicos, aunque uno no se desligue de la ciencia.

Se construye este proceso a través de experiencias, a veces cortas, parciales de investigación que te van afinando el foco de interés, te van capacitando para acercarte al objeto de la investigación y te implican en la situación violenta, no sólo viéndola desde fuera, ni sólo desde el presente hacia el pasado. En mi caso, por ejempo, recuerdo haber intentado estudiar en 1975 lo que Joaquín Noval, director que fue del Instituto Indigenista y miembro del Partido Comunista, llamaba "la guerrilla de la milpa" en la frontera de Guatemala junto al río Suchiate. Tuve una semana de inserción en la zona, pero no acerté ni a hacer las preguntas pertinentes entre el campesinado, ni a darle una forma coherente. Luego, en 1979 otra experiencia de investigación de una semana en Nebaj, El Quiché, donde el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) estaba ya en su etapa de propaganda armada, y monté un articulito que apareció con seudónimo en la revista *Crónica* de Costa Rica sobre la toma de Nebaj de 21 de enero 1979 y la propaganda armada. Allí ya tuve cierta inteligencia de lo que sucedía. Se lo enseñé a Alaíde Foppa aquí en México y me dijo, ella también, "ahora entiendo". Otra experiencia distinta fue en los 80 con un equipo de investigación del CIERA (Centro de Investigación y Estudios de la Reforma Agraria), Nicaragua, cuando hicimos un estudio de las dos primeras bandas contrarrevolucionarias, la de Dimas y la del Pocoyo, pero lo hicimos cuando ya las había quebrado el ejército sandinista. No nos implicamos ni con ellas, ni con la policía sandinista. Por fin, el estudio de la masacre de San Francisco que les relaté, un hecho puntual, de una densidad enorme, pero sin trasfondo histórico de por qué la población se había organizado para apoyar a la guerrilla. Fue la última investigación publicada y con mi nombre que hice antes de entrar a las CPR como sacerdote y antropólogo.

Ya en esa de San Francisco se me precisó la pregunta de la investigación ulterior y conjuntamente la motivación por darle respuesta. Es decir, no sólo motivación de denuncia para parar la represión, sino la curiosidad intelectual, ¿cómo se llegó a este punto? ¿Qué historia había detrás? ¿Qué resortes se movían para que el campesinado se organizara? Pregunta que muchos antropólogos antes ya se la habían hecho y tomaban en cuenta. Un compañero había estudiado aquí en el CIESAS y había escrito su tesis sobre el origen de la revolución salvadoreña: Carlos Rafael Cabarrús[5].

Y, al mencionar a Cabarrús, también jesuita como yo, termino este apartado de las motivaciones diciendo que estas no se van generando en solitario. Estuve acompañado durante estos años previos a la inmersión en el terreno de guerra por un grupo de jesuitas, algunos intelectuales que no estábamos en la Universidad, y algunos que estaban dedicados a la acción organizativa

[5] Cabarrús, Carlos Rafael 1983, *Génesis de una revolución. Análisis del surgimiento y desarrollo de la organización campesina en El Salvador*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social. México.



del campesinado, no sólo en Guatemala, sino también en El Salvador y Nicaragua.

Así fue como entramos, con la ayuda de la diócesis de San Cristóbal y con el acuerdo con la guerrilla que daba esa visa de entrada, al terreno de guerra en septiembre de 1983, como ya lo dije. Mi trabajo era clandestino, aunque estaba respaldado por los superiores de mi Congregación que sabían el acuerdo que habíamos hecho con el EGP de trabajar pastoralmente y, en mi caso, para hacer investigación.

Menciono estos acuerdos, porque la motivación no es única, ni siempre es consciente, y durante el proceso de investigación cambia y tiende a autonomizarse. No me dejarán ustedes mentir. Si reflexionan en el proceso de construcción de sus motivaciones al investigar un tema, aunque no sea la violencia, ¿no hay cambios? ¿no se tiende a volver opaca? ¿no se mezclan motivaciones interesadas con aquellas que son limpias hacia el bien de la mayoría de la sociedad y de las poblaciones pobres? Por eso, creo que es muy importante estar continuamente reflexionando sobre las motivaciones que nos impulsan en la investigación.



Foto: Difusión, CIESAS

Segundo, la recolección de información. Todos sabemos que de las cosas más difíciles al estudiar fenómenos violentos, como el narcotráfico y el crimen organizado, es la obtención de la información: cómo penetrar en los agentes de la violencia que se cubren en la oscuridad y que penalizan al que los quiera descubrir. En nuestro caso, vivimos la inseguridad. Había patrullaje de la infantería que nos hacía huir y había ametrallamiento y bombardeo aéreo. Sin embargo, la resistencia colectiva nos daba protección, por una red de exploración que nos avisaba cuándo levantar la huida y por una subcultura, aprendida por la necesidad, de ocultamiento para no delatar la ubicación de la población ni por el fuego de día, ni por la ropa que se estuviera secando, ni por perros, ni por gallos que cantaran, etc. La circunstancia de persecución, además, incluía muchos tiempos muertos de espera de los exploradores. En esos tiempos se podía platicar mucho y hacer entrevistas de lo que había sufrido la gente en las masacres y de la vida previa a éstas. Había un contacto estrecho con la población y confianza de ella para narrar lo vivido sin callar su relación con la guerrilla, que era un tabú en zonas controladas por el ejército. También había confianza de los mandos regionales de la guerrilla, todos indígenas, para dar visiones más amplias de los acontecimientos. Por fin, durante un mes la guerrilla me sacó a un campamento de refugiados. La clandestinidad en el refugio –encerrado en una casa de pox (palma) desde donde sólo salía a ver el azul río Lacantún- fue un espacio positivo para hablar personal y privadamente con muchas personas llamadas a "declarar" y para hacer listas de las víctimas.

Todo este contexto tendría la limitación de la parcialidad de las fuentes. Nunca hablé con un militar. No pude conocer las concreciones de las



estrategias del ejército, ni la moral de los soldados, ni la fuente de aparentes dudas, ni el aprendizaje de sus tácticas, etc. La parcialidad deformó, seguramente también, operaciones violatorias de los derechos humanos por parte de la guerrilla (matar a soldados rendidos, ajusticiar a orejas, etc), aunque en Ixcán, donde todo esto sucedía, la guerrilla tuvo pocos excesos, porque tenían la guerra bajo control.

A la vez, como dije antes, el proceso de investigación fue cambiando la motivación y el interés ya no se centró en la denuncia plana, sino en la búsqueda del por qué se daba tanta represión y había crecido hasta las masacres, como también por qué el campesinado se había organizado tan masivamente. El exceso de plática con la gente causó desconfianza en los cuadros guerrilleros, hasta que de mandos superiores les aseguraron que había visto bueno, y también molestó a los compañeros del equipo pastoral que en las largas horas muertas no tenían ocupación.

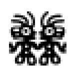
Así, se llenaron cinco cuadernos y el diario de campo que la guerrilla se encargó con sus correos de trasladar hasta la ciudad de México. El registro de la información cuando se trabaja en estas circunstancias violentas de enemigos mortales es un arma de doble filo. Te puede perjudicar a ti y perjudicar a muchos. En ese momento, a pesar de que la guerrilla se hubo fraccionado entre un gran grupo de los organizados en México y los combatientes de la montaña, los famosos cuadernos no cayeron en manos de otros.

Los cuadernos habían supuesto una opción sobre la mecánica del registro de la información. No se usó grabadora, porque la voz podría identificar a las personas, pero también porque no había pilas suficientes en la montaña y era imposible andar cargando montón de casetes en la mochila, ya que en aquel tiempo no había o no teníamos grabadoras electrónicas con mucha memoria. Todo fue en papel y con bolígrafo, que nos venían de los campamentos de los refugiados.

Por último, ya en México, hubo búsqueda de información escrita. Todo material escrito era una gran ayuda para fijar las fechas que la población daba muchas veces sin precisar. También habia que leer teoría para encuadrar los datos y ganar en inteligibilidad. Un compañero, que luego fuera secuestrado, hizo el registro de tierras en la ciudad de Guatemala.

Tercero, la fase de redacción. Me voy a referir principalmente a la redacción del libro *Masacres de la Selva* escrito en México en 1991 y publicado en 1992. Un libro pequeño de 253 páginas que tuvo mucho impacto en Guatemala. ¿Cómo se hizo? Creo que da para reflexionar sobre el difícil trabajo de análisis y teorización en estos temas de violencia en que entran otros actores externos como vigilantes distantes de la redacción.

Ya con los cuadernos en la ciudad de México, vino el trabajo normal de relectura del material y fichaje, momento en que la estructura que se había ido perfilando durante el trabajo de campo fue tomando más precisión con sus apartados y contenidos. Como diría un antiguo escritor y poeta nicaragüense, Angel Martínez, cuando se han ordenado todas las fichas, el libro ya está hecho, sólo falta escribirlo. Pero a la vez que nacía la estructura se iba haciendo muy necesaria un planteamiento teórico más explícito, como hipótesis de trabajo. Sirvieron como teoría provisional algunas de las tesis que Cabarrús había espigado de autores clásicos del tema del campesinado, como Eric Wolf, Theda Skocpol, Heather Salamini, Joel Migdal, E.J. Hobsbawm, Paul Friedrich, Hamza Alavi, etc. ¿Por qué el campesinado se levanta? ¿Cuáles eran las condiciones para que se organizara?



En el curso de la redacción, fue saliendo la necesidad de utilizar, teorías más particulares de la insurgencia y de la contrainsurgencia. Algo más aplicado al tema. Utilicé como teoría de la insurgencia, la carta fundacional del EGP, de 1967[6], y como teoría de contrainsurgencia, los manuales norteamericanos, particularmente el texto del general inglés Robert Thompson sobre la experiencia en Malaya y Vietnam.[7] Algunos de los principios de la insurgencia eran a) la población civil como base de la acción militar guerrillera (opuesta a toda concepción de la guerra irregular del foquismo), b) la estrategia de comenzar desde la periferia hasta tomar el poder con una insurrección final en el centro y c) el ordenamiento de esta estrategia por etapas, como serían, primero la implantación guerrillera, luego la propaganda armada, tercero, la guerra de guerrillas y, por fin, la insurrección final, etapas que con alzas y bajas se dieron en el Ixcán y que yo fui documentando con la información de los famosos cinco cuadernos.

El ejército utilizaría los mismos principios pero al revés. Primero, impedir la posibilidad de la insurrección en la ciudad descabezando las organizaciones populares abiertas. Segundo, barrer, como ya dijimos, desde el centro hasta la periferia. Y tercero, separar a la población de la guerrilla, cosa que hizo utilizando las masacres totales en aldeas escogidas y organizado en patrullas civiles a la población que no salió al refugio, usando el miedo. Concluí unas 750 páginas. El término de este volumen se fechaba a principios de 1982, cuando en el Ixcán se dio una especie de preinsurrección y el ejército sacó a todos sus destacamentos, excepto el de Cantabal, cabecera del Ixcán. Ese fue un primer volumen que nunca se publicó o no se ha publicado, previo a *Masacres de la Selva*.

Seguidamente, también en México, comencé la redacción de un segundo volumen de otras 750 páginas sobre las masacres mismas del 82. Al hacerlo, debería haber concluido al final que tanto la teoría insurgente, como la contrainsurgente, espejo de la anterior, habían terminado en un fracaso sangriento enorme, pero, dado el momento que vivíamos en la resistencia, antes de las pláticas de la paz, pensábamos que podía darse un repunte revolucionario. Estábamos engañados. No sé, exactamente, cuál era la posición de los dirigentes revolucionarios. Entonces, ese segundo volumen sobre las masacres fue escrito desde una perspectiva de sobrevivencia y resistencia y para ello me serví de la teoría de los desastres. El ejército, como agente de desastre no natural, es decir, como un huracán que se acerca a destruir las poblaciones, y algunas de ellas se salvan, porque huyen, y otras no, porque no hacen caso a los avisos que les llegan. Es decir, no fue un volumen escrito directamente para la denuncia, como tampoco había sido el anterior, sino razonado para explicar cómo y por qué hubo sobrevivientes y cómo se organizaron para comenzar la resistencia debajo de la sombra de la montaña. Menos fue para criticar las teorías del primer volumen, dándole continuidad al enfoque.

Tenía pensado escribir un tercer volumen para completar una gran Trilogía, sobre los años de la resistencia, para los cuales tenía mucha información, porque había vuelto y había llenado más y más cuadernos, pero las fuerzas no me alcanzaron, tanto espirituales, como físicas.

---

6 Ramírez, Ricardo 1970 *aaaa*. En Lettres du front guatémalteque, pp. 107-160. Maspero. Paris.

7 Thompson, Robert 1974, *Defeating Communist Insurgency: Experiences from Malaya and Vietnam*. Chatto and Windus. London.



Creo que es importante repetir que la redacción de estos dos volúmenes previos a *Masacres de la Selva* no eran para publicación, sino para lectura de pocos, especialmente de un lector principal, que era el comandante en jefe de la guerrilla del EGP. Con él había hecho un pacto de caballeros, que no publicaría nada, sin que antes ellos lo vieran. No quería dañar su lucha con la publicación, por ejemplo, de información clasificada, como se dice. Fue entonces, cuando Rolando Morán, que era el comandante en jefe, me dijo aquí en México, después de leer el primer volumen, que había captado muy bien la esencia de su organización revolucionaria, pero que eso no les servía a ellos. Además, me dijo, que el escrito era poco combativo, porque a la vez que ponía las acciones del ejército, ponía las de la guerrilla. Es decir, no le pareció que hubiera una construcción dialéctica. Ellos esperaban que un escrito les serviría, si les transmitía información no conocida del enemigo o si debilitaba políticamente a éste con la denuncia. Este juicio, creo que me impidió motivacionalmente a seguir, como dije antes, con el tercer volumen de la Trilogía. Le decía yo a Martín Baró, sicólogo social, uno de los jesuitas mártires de la UCA, en EE.UU. dicen *publish or perish* (publicar o perecer), aquí decimos nosotros *perish then publish* (perecer y después publicar). Ya no tenía interés de escribir para que se publicara como documento histórico. El me decía, no, aquí lo que nos pasa es *publish, then perish* (publicar, después perecer), que fue lo que les sucedió a ellos. No a mí que estaba en la montaña cuando salió publicado más tarde *Masacres de la Selva*.

Los estoy cansando. ¿Cómo se hizo este libro? Ya expliqué cómo se redactaron –la redacción es un parto de muchos dolores, ustedes lo saben muy bien- los dos volúmenes no publicados. Pues lo que sucedió es que cansado de estar escribiendo para que nunca se publicara nada, solicité entrar de nuevo a la montaña. Entré en 1987. Allí permanecí hasta finales de 1992. Ya no fui a recabar información para otro volumen. Entré para dedicarme exclusivamente al trabajo pastoral, aunque uno, con la maña antropológica de tomar notas, no puede dejar pasar las cosas importantes que iban sucediendo en la montaña y llené muchos otros cuadernos que nunca se han utilizado.

Fue entonces, cuando ya se acercaba el 500 aniversario del Desencuentro o del Descubrimiento de América, cuando un compañero mío jesuita, Juan Hernández Pico, con quien me une mucho trabajo intelectual en común, me instó a sacar algo sobre las masacres para recordar que el desencuentro seguía vivo en nuestras tierras. Fue así como salí de la montaña durante un mes y me encerré aquí en esta gran ciudad y, utilizando los dos volúmenes anteriores, escribí el libro *Masacres de la Selva*, siguiendo un poco el consejo del comandante, de dejar en la sombra las acciones de la guerrilla y sacar a la luz clara las acciones de represión del ejército. Un documento que fue como un obús sorpresivo a media noche.

La cuarta etapa fue la de publicación o difusión y su incidencia. Ya voy a ser breve, en gran parte, porque yo no viví este momento, pues



Foto: Difusión, CIESAS

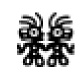
volví a la montaña, mientras en la Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos el manuscrito se aceptaba –fue una decisión valiente- y se imprimía en una institución que no se veía libre de tener espías metidos en ella, por lo que el gobierno se enteraría de lo que se venía cocinando, aunque no incautó la edición. Ya se habían iniciado hacía cinco años las pláticas de paz.

Luego, vino el momento de la presentación pública del libro que se canceló en Guatemala, por amenazas, y que se realizó en Los Angeles California, en una reunión de LASA en 1992, con comentaristas, como Richard Adams, ante muchos cientistas sociales guatemaltecos que llegaron a esa reunión. En un acto más solemne en que se presentaron a discusión los representantes del Gobierno y de la URNG (Unión Revolucionaría Nacional Guatemalteca) salió el tema de las masacres. Desde el público tomé la palabra para contradecir la versión del ejército de que las masacres eran efecto de fuego cruzado. El autor, que estaba clandestino, se presentó, salió al claro, como se decía en la resistencia.

Todo ello hizo que el libro se vendiera en Los Angeles, primero, y también en Guatemala. Se trataba de una edición pequeña de 1000 ejemplares. El precio subió y se hicieron varias ediciones piratas. El momento en que salió fue clave. No lo había yo imaginado. En Guatemala se conocían denuncias sueltas, pero ésta era sistemática y, aunque tuviera cierta parcialidad, se basaba en datos inconmovibles de masacres tremendas, de un área de Guatemala, el Ixcán. Serviría, luego, como semilla para dos grandes documentos de varios tomos cada uno, el de la *Recuperación de la Memoria Histórica* impulsado por Monseñor Gerardi, quien fue asesinado a los dos días de haberlo presentado en 1998, y el de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de 1999, ambos después de la firma de la paz de 1996.

La quinta etapa, la reacción de los denunciados. Si uno escribe de estas cosas tiene que esperar la reacción de las personas y grupos que quedan desnudados, como le sucedió a Gerardi. *Masacres de la Selv*a salió en 1992 y a fin de año hubo una operación rastreo en la montaña en una zona fronteriza donde había un campamento de población civil y cercanos a éste, varios campamentos guerrilleros, alguno de enfermos. Estaban aparte, pero interconectados. Allí el ejército descubrió en una ladera empinada el buzón de la iglesia y comprobó que el autor de *Masacres de la Selva*, que les había molestado mucho, estaba en la montaña y se apodaba Marcos. El gobierno, por radio, hizo acusaciones contra la iglesia. Los obispos defendieron el derecho de la población civil a tener atención pastoral en un comunicado público y yo tuve que salir de la montaña a explicarles en San Salvador lo que había sucedido. En mi salida hacia San Salvador pasé por México y allí me mandó felicitar por el libro el lector especial. La campaña de desprestigio del gobierno le revirtió en su contra.

Pero los obispos me impidieron volver a la montaña. Era ya el año 1993. Todavía no se había firmado la paz y la resistencia seguía en la sombra. Pataleé con el obispo del Quiché. Cómo el pastor deja a sus ovejas cuando viene el lobo. Eso no es posible. El me respondió, yo soy el pastor y, en efecto, su apoyo a las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), especialmente en cuestión de tierras, fue decisivo, cuando la gente salió de la montaña y necesitaba un lugar donde ubicarse. El obispo temía que sus agentes de pastoral que trabajaban en lo abierto fueran víctimas de asesinatos vicarios, como le había sucedido en dos ocasiones previas en que en vez de matarlo a él, habían matado a colaboradores suyos, como fue el caso de la antropóloga Myrna Mack en 1990. Por eso, no permitió que volviera a la montaña.



Acabamos de celebrar en Guatemala, el 11 de septiembre, el vigésimo aniversario de su asesinato. La mataron como con cerca de 25 puñaladas. Para recordarla, entre otras cosas, se pusieron fotografías gigantes de ella en algunas paradas de los buses. Y alguien se acercó y le disparó en el ojo. La quisieron matar otra vez. Señal de que está viva.

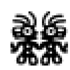


Foto: Difusión, CIESAS

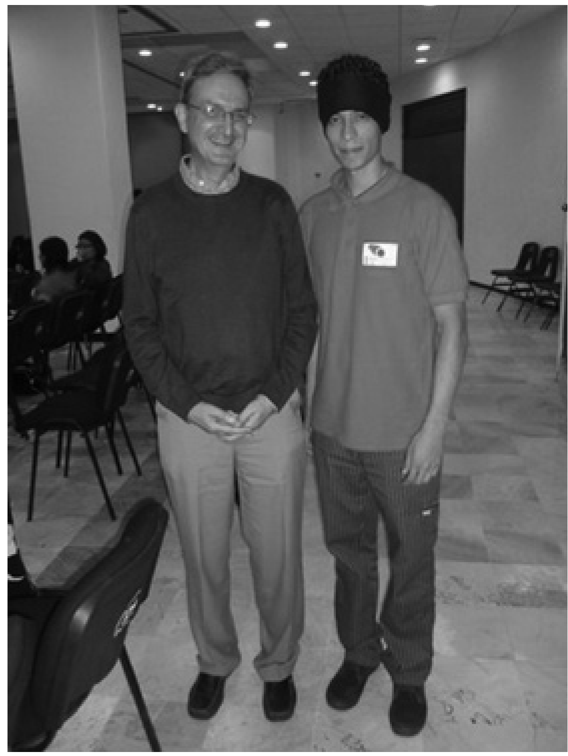
En vez de volver a la montaña, escribí, no en vena científica, sino más bien literaria y mística el otro librito que es como la cara brillante de la luna y se llama *La Historia de un Gran Amor*. Es un relato autobiográfico de la resistencia en que la mujer amada es la gran comunidad de población en resistencia. Lo escribí desde lejos llorando por dentro desde la separación.

Con esto termino y me pregunto. ¿Si se hiciera una investigación antropológica de la violencia del narcotráfico, qué habría que tener en cuenta? ¿Es posible? Yo creo que lo es, aunque evidentemente, las circunstancias son muy diferentes. Hay agentes que intervienen que son de más difícil acceso, pero otros que permiten la entrada. En un estudio reciente del Instituto de Estudios Estratégico de Washingon[8], el autor menciona que la guerra del narcotráfico incluye tres agentes principales actualmente en Guatemala, uno las maras o pandillas; dos, los poderes ocultos en el Estado y la sociedad civil; y tres, los carteles internacionales del narcotráfico. El de más fácil penetración investigativa es el primero y en Centro América ya contamos con estudios de las maras, aunque se ven rápidamente desfasados por el ritmo del cambio al que se ven sometidas. Pero yo añadiría un cuarto agente que es la población civil, ya sea que le dé apoyo a los carteles, a los poderes ocultos o a las maras y pandillas (muchas veces sus hijos e hijas), ya sea que únicamente sea observadora de lo que sucede en su territorio, pero no tenga valor para denunciar a los que se entrenan en sus lugares o se enfrentan entre carteles o extorsionan a los migrantes por la peligrosidad de intervenir en contra.

8 Brands, Hal: *Crime, Violence and the Crisis in Guatemala: A Case Study in the Erosion of the State*. May 2010. http://www.StrategicStudiesInstitute.army.mil/



Para dicho estudio es muy importante, me parece, a) profundizar teóricamente en lo que significa esta nueva guerra, cuáles son sus objetivos, estrategias y fases previstas; b) cuál es el papel de los medios de comunicación en la transmisión del pánico; c) cuál sería el papel de la investigación antropológica para que fuera de utilidad y en qué se distinguiría de una investigación policial que le sigue la pista al delito para quebrarse a los delincuentes, mientras que las ciencias sociales se orientarían a investigar, sí el delito y sus móviles, pero también el contexto social en el que surgen y sus impactos socioculturales (surgimiento de nuevas clases sociales, control territorial, manipulación de la religiosidad como legitimación…); y d) cómo montar una red trasnacional de investigación, EE.UU, México, Centroamérica y Colombia, porque si el narcotráfico es un fenómeno trasnacional, así debe ser la investigación, con inserción local en aldeas y municipios, así como con una mirada global a la estructura de esa gran red.


Foto: Comite Organizador UAM



Antropología y movimientos sociales: poder, diálogos, identidades

Adriana López Monjardín
adriana0lm@prodigy.net.mx
ENAH

El objetivo de este trabajo consiste tanto en reflexionar acerca de mi propia experiencia de investigación y de participación y colaboración con diversos movimientos sociales, como en recuperar los trabajos, los dilemas y las prácticas de más de dos docenas de estudiantes de antropología social y de etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), que me han dado la oportunidad de compartir sus procesos de investigación y de interacción con los actores colectivos con quienes desarrollaron sus estudios. En este recorrido, me propongo abordar básicamente tres espacios problemáticos:

1. Las relaciones de poder dentro de la academia resultan un aspecto insoslayable cuando se trata acerca de la forma en que se vinculan las investigaciones con los movimientos sociales. Este tema no se puede abordar únicamente desde una perspectiva teórica, metodológica o ética sino que hace falta explicitar la manera en que operan las relaciones jerárquicas y de inclusión y exclusión en los espacios académicos.

2. Las propuestas teóricas y metodológicas vigentes que problematizan la relación entre la antropología y los actores colectivos, a través de un breve recorrido por algunas de ellas, con la intención de explorar varios caminos y sortear diferentes obstáculos.

3. Nuestras identidades como antropólogas, que parecen ser el sitio específico y privilegiado desde el cual se plantean nuestras posibilidades de colaborar con los movimientos sociales, pero que tal vez no lo sean.

1. Las relaciones de poder dentro de la academia

Para abordar la práctica antropológica sobre o desde los movimiento sociales hace falta comenzar por el principio. Cuando un estudiante de la ENAH propone un proyecto de tesis sobre algún movimiento social, sobre algún proceso de acción y organización colectivas, sobre alguna lucha reivindicativa local, tiene que comenzar por combatir con un fantasma ubicuo: la “objetividad”.

Con el paso del tiempo, el fantasma se despliega con muchas otras caras, sea la necesaria distancia, sea la crítica, sea la cientificidad.

No basta con decir que la "objetividad" corresponde a un paradigma decimonónico, modulado desde hace más de medio siglo incluso en el campo de las ciencias exactas, porque este fantasma todavía recorre (si no es que domina) espacios importantes de la academia. Entonces, los estudiantes de licenciatura tienen que comenzar a imaginar sus proyectos de investigación en un campo de combate en el que llevan las de perder y donde están a la defensiva. Una parte importante de sus esfuerzos se dedica a justificar la mera elección de sus temas de tesis. Aquí no hay fantasmas, son historias reales de personas comprometidas, valerosas y acosadas, que no quieren renunciar a titularse, pero tampoco renuncian a estudiar los procesos sociales y políticos en los que se han involucrado y que, en vez de encubrir sus filias y fobias bajo el manto de una supuesta "objetividad", las anuncian explícitamente, a veces de manera ingenua, en otras ocasiones a través de modelos teóricos sofisticados.

A finales de 2006, Eréndira Reyes me buscó para preguntar si podía desarrollar su protocolo de tesis en el proyecto de investigación formativa que coordino, "Cultura y movimientos sociales". Había recorrido varios caminos y había encontrado muchas puertas cerradas en la licenciatura de Antropología Social de la ENAH. Le decían que, como ella había participado en el movimiento que quería estudiar, no iba a poder mantener una "distancia crítica" y que necesitaba pensar en otro tema de tesis. Pero Eréndira tenía una historia qué contar, necesitaba sistematizar sus experiencias y lograr una comprensión más profunda de una lucha que había marcado su vida.

En la primavera del año 2000, el gobierno del estado de Veracruz promovió un espectáculo turístico y empresarial en la zona arqueológica del Tajín; las instalaciones para el evento dañaron las estructuras del sitio y la organización del mismo humilló a los totonacos que habitan en la región. Durante cinco años, hubo manifestaciones y bloqueos en el Tajín, protagonizados por pobladores locales, estudiantes de la ENAH, trabajadores del INAH y organizaciones civiles de Veracruz. Los resultados de las movilizaciones fueron desiguales: parte del evento, institucionalizado con el nombre de "Cumbre Tajín", fue trasladado a otro espacio, fuera del sitio arqueológico, y las organizaciones indígenas locales obtuvieron algunos recursos y beneficios, aunque su demanda de construir la Universidad del Totonacapan terminó con una escuela para entrenar a Voladores de Papantla. Como trabajadora del INAH, Eréndira no sólo participó en este proceso sino que desarrolló vínculos muy estrechos con muchas familias totonacas y con sus organizaciones y estuvo muy cerca de los custodios del sitio arqueológico, quienes se empeñaron en la defensa del Tajín en su calidad de totonacos, trabajadores del INAH y guardianes de la cultura de su pueblo.

Eréndira no podía renunciar a contar esta historia; en 2007 y 2008 hizo su proyecto de tesis (Reyes, 2008), completó el trabajo de campo y ahora está próxima a titularse, dirigida por Antonio Machuca, investigador de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Talina Hernández ha sido una entusiasta impulsora de *Radio Zapote*, una iniciativa de comunicación surgida en la ENAH y enmarcada en el espacio de los medios libres, que se ha sostenido a lo largo de una década. Ella se propuso documentar esta experiencia en su tesis de licenciatura y abordar su propia participación tanto en *Radio Zapote* como en la colaboración directa que tuvo desde ahí con la *Radio Universidad* ocupada durante el movimiento de la Asamblea



Popular de los Pueblos de Oaxaca a lo largo de 2006. En las páginas de su tesis, terminada recientemente (Hernández, 2010), se suceden los riesgos y los retos de su trabajo de campo en las barricadas y en los talleres; los sentimientos compartidos; su colaboración con personas y colectivos a quienes se niega a calificar como "informantes", porque los reconoce como partícipes, compañeros y guías sabios; la definición de los medios alternativos que han construido los actores involucrados en el proceso; el significado del *software* libre; los usos de las nuevas formas de comunicación por parte de los movimientos sociales; y las tesis sobre la antropología militante de Jeff Juris. Pero los únicos comentarios que obtuvo por parte de algunos de sus profesores fueron acerca de la "falta de cientificidad" de su estudio.

El caso de Arturo González Rosas es digno de un estudio de caso sobre la práctica antropológica y las relaciones de poder. Arturo hizo su tesis *sobre/desde* los desplazados forzados en el municipio autónomo zapatista de San Pedro Polhó, en Chiapas. Desarrolló su trabajo de campo entre 2004 y 2006, contando con la aprobación de las autoridades autónomas. El tema central de esta investigación –por así decirlo, la tesis de la tesis— se refiere al Carnaval en Polhó. El autor sostiene que "en un contexto donde la violencia tiene el objetivo político de quebrantar la voluntad y la capacidad de lucha, la celebración del Carnaval permite recrear de nuevo la vida en comunidad". Arturo realizó un cuidadoso registro etnográfico del Carnaval en 2004 y 2005 y lo comparó con las fuentes etnográficas previas, lo cual le permitió "discernir los elementos modificados en el contexto de desplazamiento y que constituyen una *nueva costumbre* en el municipio autónomo" (González, 2010, pp. 8-10).

En 2009, la tesis recibió un dictamen reprobatorio por parte del lector secreto designado por la Subdirección de Investigación de la ENAH. El argumento central era que se presentaba "una visión politizada de la etnografía" … y, a renglón seguido, el dictaminador enlistaba sin rubor alguno sus propias visiones politizadas, por ejemplo: que "por suerte no se vive en un estado de guerra en Chiapas"; que "la mención al Estado como cobijo de paramilitares también debería matizarse, puesto que si tal fuera la realidad existiría un baño de sangre constante en la entidad federativa chiapaneca"; que "el concepto de autonomía no nace con la problemática de los pueblos indígenas"; que "si el Estado es el enemigo que adiestra a los paramilitares, etc, por qué la insistencia en el reconocimiento de dichas prácticas por parte del Estado, o quien las debe reconocer?".

Por supuesto, el farragoso proceso de titulación en la ENAH no solicita a los dictaminadores secretos que argumenten o que fundamenten en fuente alguna sus propias visiones politizadas, sino que éstas se dan por sentadas como argumentos académicos y no están sujetas a discusión. Por supuesto, el tesista y yo misma, como directora de la tesis, rechazamos por escrito este dictamen y solicitamos uno nuevo. El segundo dictamen fue aprobatorio y solicitó algunas modificaciones que consideramos razonables, porque contribuían a una mayor precisión y claridad de la tesis. Finalmente, Arturo se tituló, pero este episodio le costó más de seis meses.

En suma, hablar de una antropología comprometida exige abordar a la academia como un espacio de poder, que se puede usar (y se usa, de hecho) para descalificar, estigmatizar y reprobar a quienes expresan simpatía por el movimiento que estudian; mientras que tiende a alentar, premiar y a aprobar los estudios que cuestionan y critican a los movimientos sociales. Afortunadamente, no se trata de posiciones monolíticas, pero sí hay formas de control que obstaculizan el acercamiento entre los antropólogos y los movimientos sociales.



En el otro extremo, el de los investigadores maduros, establecidos y reconocidos, resulta interesante comentar brevemente la manera en que un grupo de colegas, articulados alrededor de la propuesta de conformar una Red de Antropologías del Mundo, aborda la cuestión de las relaciones de poder dentro de la academia. Como punto de partida, este equipo plantea que a pesar de que "las antropologías dominantes han tratado de mantenerse al paso de las rápidas y profundas transformaciones asociadas a la globalización, lo han hecho sin cuestionar mucho –y ya no se diga modificar— sus propias posiciones y prácticas en los centros constituidos de producción de saber" (WAN Collective, 2002). Señalan que las academias siguen siendo nacionales y jerárquicas y tienden a pasar por alto el hecho de que la antropología no tiene el monopolio de los discursos y la creación de saberes en torno a las culturas. Por eso llaman la atención sobre la necesidad de profundizar el diálogo y los intercambios con un amplio espectro de "expertos no académicos", es decir: con los movimientos sociales, las organizaciones no gubernamentales, los intelectuales indígenas, los actores políticos y los medios masivos de comunicación.

La Red de Antropologías del Mundo se ha mantenido como un espacio de debate que propone desarrollar otras agendas, otros estilos y otros espacios de producción de saber, capaces de incorporar también los trabajos no académicos y no antropológicos sobre la cultura, como otras formas de ser intelectual; de esta manera, buscan desacomodar la separación convencional entre teoría y práctica o entre la academia y la política. Convocan a explorar formas de investigación/acción sobre las culturas que cuestionen las formas dominantes del saber, sean académicas o no.

No es mi intención valorar aquí la trayectoria de la Red (ni siquiera tengo suficientes elementos para ello, ya que únicamente he seguido esta propuesta a través de sus publicaciones electrónicas). Sólo quiero destacar las alternativas que han desarrollado para construirse como red, para comunicarse y divulgar sus reflexiones porque, entre tantos debates sobre las formas de escribir sobre los movimientos sociales y sobre la maneras en que las investigaciones pueden servir a las comunidades y a los actores colectivos que colaboraron con nosotros, podemos perder de vista algunos de los mecanismos específicos de sujeción que nos constriñen y que la Red ilumina a través de su experiencia.

La revista electrónica de la Red busca subvertir al menos tres de "las prácticas académicas que dominan la producción del conocimiento antropológico" (WAN Collective, 2005). En primer lugar, el monolingüismo; concientes de que el inglés es a la vez un dispositivo de comunicación y de sujeción, proponen una publicación multilingüe y políticas de traducción multidimensionales. En segundo lugar, rechazan los derechos de autor "tal como los propone el avance del mercado y la reificación del individuo-autor-propietario". Sostienen que el "conocimiento no es una mercancía con propietarios individuales colocando talanqueras a la difusión de lo que consideran 'sus' ideas, conceptos, teorías o metodologías en aras de acumular para sí un capital simbólico y económico definido. Por tanto, nos plegamos a los movimientos asociados al *copy left* que luchan por un mundo donde la circulación y uso del conocimiento y la información no sea regulada por los intereses del capital. Así, en lo que a nosotros respecta, los materiales que publicamos pueden ser copiados, circulados, distribuidos y usados siempre y cuando no sea con intereses comerciales". En tercer lugar, cuestionan la indexación porque consideran que "diferentes modalidades de colonialidad intelectual operan en los aparatos de captura propios de las técnicas existentes de indexación". Definir qué se mide y qué no, cómo se hace, quién lo hace y



bajo qué supuestos y entramados institucionales "constituye uno de los más sutiles, pero efectivos mecanismos de normalización y consolidación de cánones de las antropologías dominantes y hegemónicas".

A fin de cuentas, la academia no es un espacio libre y ganado por los investigadores que eligen (o no) una antropología comprometida. Es un campo de batalla, uno de tantos.


Foto: Difusión, CIESAS

2. Los diálogos, propuestas teóricas y metodológicas

Hay antropólogas que todavía tienen "informantes". Nosotras no. Hace tiempo que impugnamos el término colonialista y utilitario, y andamos en busca de una nueva relación, capaz de dar cuenta de los diálogos y los malos entendidos; las colaboraciones y las distancias; las negociaciones y los desencuentros; la solidaridad y la frustración. Pero andamos también, y sobre todo, en busca de nuestros interlocutores en los movimientos sociales: ¿hablamos con individuos o con los representantes de la comunidad? ¿con las bases o con los dirigentes? ¿con ellos o con ellas? ¿con los activistas o con los simpatizantes? ¿con los más aguerridos o con los moderados? ¿con los *imprescindibles* que luchan toda la vida o con los adolescentes que apenas comienzan a vivir?

Alberto Melucci nos enseñó, hace ya muchos años, que los movimientos sociales son una frágil construcción donde las identidades colectivas se renegocian y actualizan continuamente (Melucci, 1996). La antropóloga Ana Tsing va más lejos cuando explora las diferencias y la diversidad en el campo de los actores colectivos. De entrada, me llamó la atención su comentario acerca de que los activistas pasan la mayor parte de su tiempo buscando consensos sin fallas o enfatizando sus diferencias irreconciliables, pero que en los recónditos bosques tropicales de Indonesia ella recogió una historia que sugiere otros caminos políticos y otros métodos para aprehender el mundo. La traducción, la colaboración y la fricción son las palabras claves de esta historia (Tsing, 2005).

Tsing advierte que en la investigación, en vez de buscar series de datos que conformen una visión global y donde las perspectivas locales se aborden como un problema a superar, hace falta prestar atención a las series de datos incompatibles. Es decir, hay que observar las formas en que la posición social, el género y los saberes prácticos le dan forma a los datos que conseguimos. En vez de borrar la incompatibilidad, necesitamos encontrar dónde resulta relevante, porque las diferencias vigorizan la movilización social, comprometen las abstracciones políticas y las hacen aplicables a las situaciones locales. La movilización política da lugar a un marco generalizado acerca de lo que cuenta como política, incluyendo las políticas de la diferencia, y éste resulta tanto un marco preestablecido para las conexiones como un medio inesperado donde los nexos encuentran su anclaje local.

Esto significa que la movilización social se facilita cuando convoca a grupos sociales diversos, que encuentran medios y significados divergentes en la causa. Mientras más diferentes son, más se tienen que esforzar por acomodar sus propias maneras de comprender la situación. Su causa



común es también un espacio de encuentro cultural y los objetos sobre los cuales parecen estar de acuerdo son más exitosos cuando apelan simultáneamente a legados culturales divergentes. Es más, los colaboradores pueden tener una comprensión desigual sobre las agendas de los otros y la colaboración inserta los malos entendidos en el núcleo de la alianza. En el proceso, se hacen posibles vínculos de un rango muy amplio, que son la materia de los lazos globales, de las políticas emergentes y de las nuevas agendas (Tsing, 2005, pp. 245-247).

Aunque Anna Tsing abre un campo muy fértil para la investigación y para la colaboración con los movimientos sociales, no resuelven nuestros problemas como antropólogas comprometidas, porque la existencia misma de las luchas, las organizaciones y los colectivos depende de la construcción de discursos unitarios que tienden a soslayar las diferencias, las encubren o las posponen. Para acabar pronto, los "movimientos-personaje" que tanto criticaba Melucci no los inventaron por su cuenta los investigadores sino que a menudo los edificaron afanosamente los actores colectivos. El punto es que ahora estamos obligadas a abordar a los movimientos con muy poca inocencia de nuestra parte, y considero que esta tensión entre las versiones sólidas y unitarias y las leves y múltiples es una de las más difíciles de acomodar cuando queremos hacer una antropología activista.

Junto con esta aguda y a veces dolorosa conciencia de las diferencias, somos herederas de los teóricos de la descolonización y del altermundismo. Siguiendo a Charles Hale, reconocemos la necesidad de calibrar las formas en que nos relacionamos con los sujetos de la investigación durante el trabajo de campo y de desarrollar una antropología activista, capaz de crear nuevos marcos epistemológicos a partir de los lenguajes, las memorias y las historias de resistencia. Al igual que el autor, necesitamos problematizar las dobles lealtades, las tensiones y las necesarias negociaciones que nos envuelven. Tal como señala Hale, advertimos que la antropología activista no puede desembocar en un manual que estipule caminos únicos, válidos para todas las investigaciones, y admitimos que hace falta compartir y establecer alianzas con otras perspectivas teóricas, como la tradición de la crítica cultural. (Hale, 2006).

En compañía de Jeff Juris, exploramos los caminos de una etnografía militante encaminada a comprender a los movimientos desde adentro, con sus miedos y sus euforias, con sus eficaces acciones comunes y sus interminables discusiones internas. Coincidimos en que la investigación antropológica atraviesa nuestros cuerpos y nos involucramos en las acciones directas, en los debates, en los talleres y en la operación de las redes de comunicación; en ocasiones, hemos llegado a construir relaciones de compromiso y de confianza de larga duración (Juris, 2006).

Al lado de Gilberto López y Rivas recuperamos la historia de una antropología comprometida en México (López y Rivas, 2009). Reconocemos, tal como él lo recuerda oportunamente, que ésta no se inició hace unos pocos años y que no comenzó en Berkley ni en Barcelona, aunque tenga que ponerse al día para dar cuenta de las nuevas formas de acción colectiva y de los empeños horizontales que moldean las utopías de los antropólogos más jóvenes, definitivamente post-altermundistas.

Con David Graeber, comprendemos que los antropólogos tenemos en nuestras manos herramientas que pueden ser de una enrome importancia para la libertad humana y que necesitamos hacernos responsables de ellas (Graeber, 2004). Podemos mirar a la etnografía como un atisbo de una práctica intelectual revolucionaria no vanguardista, atenta a mirar lo que tanta gente está haciendo cada día y a buscar



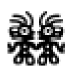
sus implicaciones de más alcance, para tratar de devolver nuestras ideas como una contribución, como un don.

Escuchar con respeto y tratar de acomodar todas estas formulaciones, muchas veces contrapuestas y polémicas, no es tarea fácil. Tiene sus riesgos –y si no, que lo diga David Graeber, quien perdió la renovación de su contrato como profesor universitario por empeñarse en “ofrecer un atisbo de una teoría radical que aún no existe, pero que podría existir en algún momento, en el futuro”. Tal vez un camino posible es el que propone el propio Graeber, en el sentido de apostar por una teoría de bajo perfil (*low theory*), donde lo etnográfico y lo utópico entablan un diálogo permanente.

Hay un último tema al que me quiero referir en este apartado. Se trata de la necesidad que tenemos de volver a discutir la tensión entre el relativismo cultural y lo universal, pero abriendo este debate, ahora, más allá de las versiones evolucionistas.

Creo que la antropología comprometida tiene que acusar recibo de las ácidas críticas de Jean-François Bayart, quien advierte que una visión esencialista de las identidades, una invención política de la tradición, entraña los peligros de un “alterconservadurismo” (Bayart, 2005). No hace falta compartir las críticas de Bayart a los estudios poscoloniales (a veces injustas, desde mi punto de vista) para atender su llamado a rescatar la investigación histórica específica y a distinguir, por ejemplo, a los Estados recién descolonizados de aquellos que –como México— tienen una larga trayectoria como nación. En vez de alimentar una dicotomía esencialista que separa a Occidente de los pueblos post-coloniales, Bayart sostiene que hace falta repensar al universalismo, no desde imágenes de pureza, sino a través del análisis de los peculiares procesos históricos que involucran préstamos, intercambios y negociaciones y que, evidentemente, se han intensificado con la globalización. Bayart nos recuerda que las culturas populares no son sistemas coherentes, estables y cerrados; no obstante, hay un culturalismo que tiende a convertirse en una “ideología de la globalización”, esgrimida desde el poder para diseñar los filtros que, a fin de cuentas, abren paso a los capitales, a las burocracias estatales y a las tecnologías industriales. Tanto este discurso como una política internacional culturalista aprisionan a sociedades históricas concretas en una definición sustancial de las identidades, que les niega el derecho a imitar, a recurrir a préstamos, es decir, a cambiar, incluso a través de una paradójica invención de la modernidad (Bayart, 2009, p. 245).

David Graeber –por supuesto— va más lejos. Propone “tirar los muros” que separan de manera ficticia, interesada y equívoca a los pueblos primitivos de una supuesta modernidad, entendida como una ruptura unívoca y definitiva. Plantea que el saber construido desde la antropología puede dar una nueva visión de la historia humana, caracterizada más por el cambio social continuo que por la delimitación de pueblos que ocuparon territorios ancestrales durante miles de años y que supuestamente evolucionaron desde las formas de organización política locales hacia la constitución de Estados modernos. Lo que ahora llamamos pueblos o tribus, surgieron de trayectorias múltiples de cambios e intercambios: algunos se conformaron a través de procesos colectivos de resistencia a ser subordinados bajo ciertas formas centralizadas de poder político; otros se solidificaron con identidades específicas, que aparecían como verdades auto evidentes y reclamaban fronteras a defender. El rescate de estas historias múltiples, documentadas etnográficamente, puede permitir el desarrollo de una teoría sobre las “entidades políticas no estatales”, que involucre tanto las formas de resistencia y las interacciones cotidianas de largo plazo como las insospechadas



estrategias de fuga contemporáneas (Graeber, 2004).

Desde otro punto de vista, Anna Tsing propone interrogar a los universales no en términos de verdades o mentiras o en tanto abstracciones formales, sino como "compromisos pegajosos". Sostiene que lo universal está en el corazón de los proyectos humanos contemporáneos y que involucra tanto los esquemas imperiales de control del mundo como las movilizaciones por justicia. Esta dualidad genera una fricción que impide que los universales sean exactamente lo mismo en todas partes. La pregunta relevante es, entonces, cómo trabajan los universales en un sentido práctico. Según Tsing, como las aspiraciones universales viajan a través de las distancias y las culturas, su viaje puede ser estudiado como un objeto etnográfico, que explore tanto a los puentes y los canales de circulación que se construyen a partir de sus trayectorias como las emociones y los saberes que movilizan. Por otra parte, el viaje mismo transforma a los universales; las experiencias locales se filtran y los colorean, lo que tiende a ampliar su circulación en vez de interrumpirla y contribuye a hacerlos efectivos en la práctica.

Todo esto parece muy complicado y yo creo que lo es. Pero, para una antropóloga comprometida, es todavía más complicado, por ejemplo, toparse con una comunidad indígena que reivindica la reconstitución integral de los pueblos indios, la relación sagrada con la tierra, el cultivo de la milpa y la defensa de los maíces nativos y, al mismo tiempo, descubrir en trabajo de campo que muchos de los habitantes de esa misma comunidad contratan a jornaleros de los pueblos vecinos para sembrar la milpa y les pagan con el dinero que les envían los familiares que migraron a los Estados Unidos. Claro, sería muy fácil juzgar este tipo de desencuentros en términos de verdad o mentira, pero sería una solución falsa porque los movimientos sociales son más complicados que eso; a fin de cuentas, "y sin embargo, se mueven".

3. Nuestras identidades como antropólogas

Cuando hablamos de una antropología comprometida englobamos, bajo un mismo término, diferentes cuestiones. En primer lugar, nos podemos referir a un quehacer un tanto abstracto, que tiene qué ver con el compromiso de subvertir los sentidos de la dominación, desacomodar las relaciones de poder y develar los mecanismos que las sustentan o que subyacen detrás de ellas. La propia actividad académica habitual, en tanto práctica discursiva que se emite de manera más o menos individual (y digo más o menos conciente de que lo "individual" es un mero *constructo* social), ofrece un espacio más o menos amplio para este trabajo crítico.

En una segunda dimensión está lo que podemos llamar nuestro "frente interno", que se refiere a las condiciones en que generamos nuestros saberes, los entramados institucionales que nos posibilitan desarrollar nuestro oficio y que a la vez nos constriñen, y las formas en que circulan los resultados de nuestros estudios. Aquí podemos incidir, proponer, agruparnos o resistir, pero por lo general vamos a contracorriente de las relaciones de poder en el interior de las academias.

Un tercer campo problemático gira en torno a las relaciones que entablamos con las personas, los grupos y las comunidades con quienes realizamos nuestras investigaciones y que involucran desde la negociación de nuestras agendas hasta la valoración de nuestras narrativas. Para ir más allá de nuestras buenas intenciones, cuyos resultados juzgamos de manera un tanto unilateral y desde nuestros propios criterios académicos, tal vez podríamos imaginar instancias conformadas por enviados de los actores colectivos que evaluaran nuestras investigaciones desde su



punto de vista, y que funcionaran de manera semejante a las organizaciones de la sociedad civil que reclaman a los Estados el derecho a recibir respuestas.

Evidentemente, estos tres ámbitos están estrechamente imbricados y un quehacer antropológico comprometido y consecuente tendría que desplegarse en todos ellos. No obstante, la verdad es que no estamos en condiciones de tomar todas nuestras decisiones y la mayor parte del tiempo trabajamos en intersticios precarios, lo que desemboca en investigaciones que terminan de manera abrupta, propósitos que se cumplen a medias, ensayos deshilvanados y no poca frustración.

Por otra parte, cuando hablamos de la práctica antropológica sobre/desde los movimiento sociales, nos referimos a una cuestión más concreta, más apremiante, más práctica. Los estudiantes que inician sus proyectos de tesis la formulan de manera muy clara, si bien ingenua: quieren que sus trabajos *le sirvan* a las organizaciones con las que van a realizar su investigación. A veces, esto es, simplemente, mucho pedir: cuando los jóvenes inician su formación y están inmersos en un juego de poder en el que todo conspira para mantenerlos fuera del gremio, pretenden matar tres pájaros de un tiro con un centenar de cuartillas: desarrollar un proceso de aprendizaje; insertarse en el gremio bajo las reglas del juego de la academia; y hacer algo que resulte de utilidad para los movimientos sociales. A veces logran resultados asombrosos que desbordan o acompañan a la escritura académica y que toman la forma de recopilaciones de relatos, canciones, poesías o imágenes; o bien de talleres de comunicación popular y de video documentales. Pero en estos casos se trata de una "doble jornada", porque además de hacer un trabajo que cumple con los requisitos académicos, hace falta desarrollar las técnicas y habilidades específicas de otras formas de comunicación alternativas.

La escritura y las formas de escritura han sido un espacio fértil para la reflexión acerca de las maneras de hacer una antropología aplicada y activista. En un artículo reciente, que recupera sus propias experiencias en una comunidad zapatista de Chiapas, entre otros estudios etnográficos, Jean Simonelli señala la necesidad de esforzarnos por encontrar un modo de expresión que combine complejos criterios: creativo y a la vez concreto, capaz de presentar la teoría a un público vasto, y que comparta los esfuerzos etnográficos en todos los niveles. Claro, no podemos decir que no hace falta persistir en esa búsqueda, pero tal vez –otra vez— sea mucho pedir y no podemos suponer que nuestros talentos literarios garanticen el éxito. Por otra parte, la misma autora, reclama una escritura accesible, particularmente en las revistas que publican el trabajo de antropólogos no académicos (Simonelli, 2007).

Y uno se queda pensando: en los antropólogos no académicos, en los trabajos no académicos de los antropólogos y en las revistas no académicas que publican trabajos de los antropólogos, porque tal vez por ahí haya una clave para replantear la cuestión de la práctica antropológica sobre/desde los movimiento sociales; porque nuestras identidades, compromisos y posibilidades de acción no se agotan dentro de la academia. Tal vez podríamos darle la vuelta a muchos callejones sin salida si nos decidimos a explorar y a desarrollar explícitamente esos espacios más allá de la academia, sin renunciar por ello a nuestro "frente interno".

Por último, como un ejemplo de la vitalidad de estos espacios extra académicos de práctica antropológica y como un reconocimiento a mi *alma máter*, la ENAH, habrá que recordar que la Escuela ha colaborado con los movimientos sociales tanto a través de la solidaridad y de la participación directa como por medio de la investigación y la escritura.



Bibliografía citada

BAYART, Jean-François, 2005. *The illusion of cultural identity.* The Uniuversity of Chicago Press, India.

BAYART, Jean-François, 2009, "Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition?". *Societés Politiques Compareés. Revue Europeene d´Analysse des Societés Politiques.* No. 14, avril 2009, http://www.fasopo.org.

GONZÁLEZ ROSAS, Arturo Manuel, 2010, "Desplazamiento forzado en el municipio autónomo de San Pedro Polhó". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social, ENAH.

GRAEBER, David, 2004, *"Fragments of an Anarchist Anthropology"*. Prickly Paradigm Press, Chicago.

HAIDAR ESPERIDIAO, Julieta, 2002, *El movimiento estudiantil del* CEU*: Análisis de las estrategias discursivas y de los mecanismos de implicitación*. Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Políticas. FCPyS, UNAM. México.

HALE, Charles R., 2006, "Activist Research *v.s.* Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Political Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, Vol 21, 2006.

HERNÁNDEZ BACA, Laura Talina, 2010, "Toma la palabra, toma los medios, toma las calles: Oaxaca 2006. Los medios libres: nuevas herramientas para los movimientos sociales. Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología Social, ENAH.

JURIS, Jeffrey F. 2006, "Practicing Militant Ethnography with the Movement for Global Resistance in Barcelona". Available at http://www.ephemeraweb.org.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, 2009, *Antropologia, Etnomarxismo y Compromiso Social de los Antropólogos*, México, Coleccion Contextos.

MELUCCI, Alberto, 1996, *Challenging codes. Collective action in the information age.* Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press.

REYES GARCÍA, Patricia Eréndira, 2008, "Historia del movimiento social contra Cumbre Tajín. Año 2000: de estructuras, policías, ladrones y arrabaleros", ponencia presentada en el Seminario *Cultura y Movimientos Sociales, proyectos y avances de investigación*, ENAH, México, 14 de octubre de 2008.

SIMONELLI, Jeanne, 2007, The Active Voice: Narrative in Applied and Activist Anthropology.*Anthropology and Humanism*, Vol. 32, Issue 2, pp 156–170, ISSN 0892-8339, online ISSN 1548-1379. University of California Press's.

TSING, Anna Lowenhaupt, 2005, *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

WAN COLLECTIVE, 2002 (Marisol de la Cadena, Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Gustavo Lins Ribeiro, Penny Harvey) "A proposal for a World Anthropology(ies) Network". En Red de antropologías del Mundo, http://www.ram-wan.net/html/home_e.htm.

WAN COLLECTIVE, 2005, "Presentación general " de la revista electrónica de la Red de Antropologías del Mundo (RAM), WAN *E-Journal*, No. 1, junio de 2005, http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/presentacion-general-castellano-web.pdf.



Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad [9]

Gunther Dietz
gultherdietz@gmail.com
Universidad Veracruzana, Xalapa,Ver.

Introducción

Desde los ámbitos de la aplicación antropológica en contextos de la "cooperación para el desarrollo" tanto como la investigación-acción realizada junto con movimientos sociales y actores políticos (Hale 2006a, 2008, Speed 2006) se incrementan las críticas hacia una etnografía que se ha liberado de sus objetos y límites tradicionales, pero que no ha conllevado un proceso de "emancipación metodológica" propiamente dicho. Estas críticas coinciden, sin embargo, con un exitoso y a menudo excesivo recurso a la etnografía como metodología utilizable fuera de las disciplinas antropológicas. En las últimas décadas el quehacer antropológico y etnográfico se ha topado con una paradoja aún irresuelta: mientras que hacia dentro de la disciplina recién se vislumbran las consecuencias conceptuales y metodológicas de la llamada "crisis del referente etnográfico" iniciada en los años ochenta del siglo pasado, hacia fuera de la misma se percibe también desde entonces una exitosa y casi excesiva proliferación tanto de su bagaje conceptual –la "culturalización" y posterior "multi" e "interculturalización" de las ciencias sociales y humanas– como de su núcleo metodológico disciplinar – la "etnografización" de las metodologías cualitativas y participativas de investigación.

Para quienes trabajamos en los márgenes de la disciplina antropológica y en estrecho intercambio con otras ciencias sociales y educativas, como en el caso del emergente campo de los estudios interculturales, esta paradoja se vuelve aún más acuciante, dado que la "migración" de conceptos como cultura, etnicidad,

[9] Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, realizado en la Ciudad de México del 22 al 24 de septiembre de 2010; una versión ampliada y co-autorizada junto con Laura Selene Mateos Cortés se publicará en el libro de Xóchitl Leyva *et al.* (2011): *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, Vol. 1. México, Lima & Ciudad de Guatemala: CIESAS, UNICACH, URL & PDTG [en prensa].

diversidad e interculturalidad (Mateos Cortés 2009) desde la antropología, hacia otras disciplinas, a menudo los reifica y esencializa hasta tal grado que se vuelven abiertamente contraproducentes tanto para el análisis académico como para el acompañamiento de procesos de transformación social o educativa. En este sentido, la noción antropológica de diversidad cultural esta transitando últimamente en las ciencias sociales y sus traducciones hacia políticas públicas desde su abierta estigmatización como "problema" – de escasa integración y/o articulación, según una noción esencialista y funcionalista de cultura -, pasando por su reivindicación como un "derecho" - de las minorías, de los pueblos indios o incluso de la humanidad entera, como en el caso de la "Declaración Universal sobre Diversidad Cultural" (UNESCO 2002) -, hasta su proclamación antropológico-pedagógica como un "recurso" - para la educación intercultural, para la gestión de la diversidad, para desarrollar competencias-clave en la sociedad del conocimiento (García Canclini 2004). Este tránsito gradual refleja una recepción a veces crítica, a veces selectiva y sesgada, por parte del "multiculturalismo neoliberal" (Hale 2006b), uno de los principales ejes de la gestión de la diversidad, no tanto de los cánones conceptuales de la antropología sino, sobre todo, de sus prácticas profesionales en programas dedicados a "interculturalizar" las instituciones educativas, socioculturales y de provisión de servicios sociales (Dietz 2009).

En Latinoamérica, estos programas antropológico-pedagógicos, que a menudo proclaman un supuesto "fin del indigenismo", han puesto de relieve la urgencia de compaginar las ya seculares tradiciones nacionales de la "educación indígena" a nivel básico con este giro multi o intercultural de las políticas educativas y su extensión hacia niveles de educación media superior y superior. Así, en estrecha colaboración con la antropología aplicada de orientación post- o neo-indigenista, se han ido creando novedosas instituciones de educación superior, en ocasiones explícitamente destinadas a poblaciones indígenas – las así denominadas "universidades indígenas" -, mientras que en otros contextos – como "universidades interculturales" (Casillas Muñoz & Santini Villar 2006) – se dirigen al conjunto de la sociedad aplicando un enfoque de "interculturalidad para todos" (Schmelkes 2009).

Este trabajo analiza cómo en el mencionado proceso de interculturalización educativa surgen nuevas opciones metodológicas y cómo estas pueden retroalimentar, rejuvenecer y descolonizar la clásica etnografía antropológica. Dichos procesos de interculturalización están generando cauces innovadores para diversificar el "Conocimiento" universal y académico, para relacionarlo con conocimientos locales, "etnociencias" subalternas y saberes alternativos, que en su confluencia se hibridizan mutuamente construyendo nuevos cánones diversificados, "enredados" y "glocalizados" de conocimiento (Mignolo 2000, Escobar 2004, Aparicio & Blaser 2008). Como se ilustrará, este incipiente "diálogo de saberes" (De Sousa Santos 2006, Mato 2007), que involucra dimensiones "interculturales", "inter-lingües" e "inter-actorales", a su vez, obliga a la antropología académica a replantearse sus conceptos teóricos básicos tanto como sus prácticas metodológicas, aún demasiado monológicas y monolingües.

¿Crisis?, ¿cuál crisis?

Desde la publicación en 1986 de dos "hitos" ya paradigmáticos de la reflexión meta-etnográfica en antropología - *Anthropology as a Cultural Critique* (Marcus & Fisher 1986) y *Writing Culture* (Clifford & Marcus, eds. 1986) -, la discusión en torno a las bases del quehacer antropológico se han ido bifurcando en dos direcciones diametralmente opuestas: por un lado, hacia



una etnografía experimental y auto-referencial de cuño supuestamente "postmoderno", y, por otro lado, hacia una antropología militante que pretende "liberar" o por lo menos fortalecer - en el sentido del *empowerment* o "empoderamiento" - a los grupos que estudia. Sin embargo, como se evidencia al contrastar dichas corrientes, sostenemos que ambas fracasan en su intento de reaccionar metodológicamente a la creciente auto-conciencia y reflexividad de los actores sociales y/o étnicos contemporáneos[10].

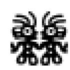
Tanto el proceso de descolonización e independización administrativa de lo que se ha dado por llamar el *Tercer Mundo* como el surgimiento de movimientos étnicos en el contexto de los nuevos Estados-nación desencadenan una crisis de "identidad disciplinaria" de la antropología. Definida desde su canonización malinowskiana por el "clásico" trabajo de campo etnográfico, estacionario y realizado en territorios ajenos, la "experiencia colonial" (Grillo 1985) se torna herencia problemática. Mientras que, en países como México, la ciencia auxiliar de la administración colonial rápidamente es re-funcionalizada por las nuevas élites nacionales, en otros países despierta el rechazo abierto por parte de estas mismas élites. A ello se suma la crítica que los emergentes actores sociales lanzan *in situ* contra quienes tan sospechosamente "husmean" en sus comunidades y regiones (Huizer 1973).

En este contexto, el canon metódico del "realismo etnográfico" - basado en la objetividad del dato, la integralidad del relato y la monopólica ubicuidad del relator (Marcus & Cushman 1982) - es desafiado por un "objeto" científico que comienza a moverse y a convertirse en "sujeto" político. Expuesto a reivindicaciones cada vez más heterogéneas, el etnógrafo - en esta época aún casi exclusivamente masculino -, acostumbrado a traducir desde lo "ajeno" hacia lo "propio", padece una "crisis de representación" (Marcus & Fisher 1986) en cuyo transcurso pierde el referente unidireccional de su investigación (Albert 1997).

La primera consecuencia derivada de estas crecientes críticas "desde el campo" consiste, paradójicamente, en la ampliación del mismo "campo" de estudio. Acelerado por la pérdida del monopolio interpretativo ante la emergencia de nuevos actores, la antropología vuelve su mirada hacia contextos más "cercanos". La importancia metodológica de este giro hacia el estudio de las llamadas "sociedades complejas" - no sólo el prototipo occidental industrializado, sino "todas las sociedades estatalmente organizadas, socialmente diferenciadas y a menudo multi-étnicas" (Jensen 1995:3) - reside en su impacto metódico. La mirada desde la *otredad* comienza a ser descolonizada de sus originales contextos exotistas para ser reasumida como un recurso metódico que des-esencializa la distinción entre lo "propio" y lo "ajeno". Esta distinción se convierte en categoría relacional, que operacionaliza la oposición de enfoques *emic* y *etic* (Díaz de Rada 2010).

La creciente complejización de los referentes y las audiencias del quehacer antropológico (Brettell 1993) inician un proceso de "reducción de complejidad" por parte del etnógrafo. Desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta del siglo pasado, las "estrategias etnográficas" se vienen polarizando entre una vertiente dedicada al relato testimonial de la experiencia etnográfica, por un lado, y otra vertiente que pretende ser útil a sus objetos-sujetos de estudio, por otro. La "etnografía experimental" (Marcus & Cushman 1982) deserta de las reivindicaciones políticas planteadas por sus "objetos" de estudio

10 Entendemos con Giddens por reflexividad "el uso regularizado de conocimientos sobre las circunstancias de la vida social como elemento constitutivo de su organización y transformación" (1991:20).



centrándose en descolonizar no el trabajo de campo en sí ni sus asimétricos condicionantes externos, sino su materialización posterior en el relato etnográfico. La nueva tarea de una antropología que se auto-proclama "post-moderna" (Marcus 1995) consiste en de-construir y desenmascarar los géneros etnográficos convencionales como recursos retóricos únicamente destinados a convencernos "de haber, de uno u otro modo, realmente `estado ahí´" (Geertz 1989:14). Para superar este tipo de "prosa aseverativa e inocencia literaria" (Geertz 1989:34), el foco de atención se desplaza del trabajo de campo en sí a su estetización cuasi-testimonial, para con ello sustituir los usuales relatos "análogos" por un discurso "dialógico" (Tedlock 1979).

Según este replanteamiento de la etnografía como testimonio de un diálogo, el trabajo de campo se auto-limita a una empresa hermenéutica de auto-reflexión frente a la experiencia del otro (Crapanzano 1977, Marcus & Cushman 1982). El clásico recurso a la observación participante es reinterpretado como "dialéctica entre experiencia e interpretación" (Clifford 1983) que en el relato etnográfico se plasma en "una utopía de autoría plural" (1983:140). Aquí se evidencian los límites metodológicos del "giro estético" que pretende realizar la etnografía experimental: sus representantes admiten que por muy dialógico que resulte el relato, la misma relación de campo dista de ser simétrica (Dwyer 1979). Por consiguiente, ante estas asimetrías de la "realidad" externa, su afán de auto-reflexión puede convertirse en mera "auto-obsesión" (Kearney 1996).

Para evadir las posibles responsabilidades políticas que puedan surgir del trabajo de campo, los etnógrafos-autores acaban reduciendo su audiencia a la academia, a los etnográfos-lectores. Mediante esta estrategia, la antropología experimental resuelve la crisis del referente etnográfico convirtiéndose en un quehacer auto-referencial de tipo academicista. En vez de relativizar la "autoridad" del etnógrafo - que caracteriza la historia de la antropología desde sus inicios (Clifford 1983) - acaba afianzándola e imunizándola contra cualquier crítica extra-académica (Grimshaw & Hart 1994). Asi, mientras que la narración de la experiencia etnográfica se vuelve cada vez más sofisticada, la práctica del trabajo de campo se deslegitima aún más: *"If the focus is upon the experience of the ethnographer, the native may enquire why ethnography should serve as an exotic accompaniment to the psychotherapy of the Western self"* (Kuper 1994:543).

Ante esta crítica, reiterada frecuentemente por antropólogos provenientes del Sur (Gordon 1991), algunos representantes de la corriente experimental reaccionan cambiando de "campo" y de objeto de estudio. Al trasladar el trabajo etnográfico a la propia sociedad o incluso a la propia clase social, presuntamente se evita la exigencia de "`dar la voz´ a grupos dominados o marginalizados" (Rabinow 1985). Sin embargo, este afán de refugiarse en temas y "objetos" menos comprometedores y más asépticos no modifica en absoluto el carácter asimétrico de la relación de campo. Dicha relación únicamente puede ser redefinida si la antropología se "posiciona" de una forma u otra ante las exigencias de "compromiso" formuladas por el objeto-sujeto de estudio[11].

¿Empoderar etnografiando?

Reflejando este postulado, la vertiente opuesta a la experimentación literaria y estetizante en antropología insiste en la necesidad de descolonizar no sólo la representación etnográfica, sino

[11] Cfr. Grimshaw & Hart (1994), Hale (2006a) y Leyva & Speed (2008).



asimismo los usos que la "dominación imperialista" (Harrison 1991b) han estado haciendo del conocimiento adquirido por la antropología desde sus orígenes decimonónicos (Smith 1999). Dado que desde entonces el quehacer antropológico es político por antonomasia, una "antropología de la liberación" (Huizer 1979a) se enfrenta tanto a la voluntarista auto-referencialidad de la corriente experimental como al enfoque "conservador-humanitario" (Bodley 1981) que predomina en la antropología aplicada a las políticas de ayuda al desarrollo. A diferencia de la etnografía experimental, que acaba retirándose de sus implicaciones "en el campo", la antropología de la liberación opta, al contrario, por convertir estas mismas implicaciones en su interés central. El trabajo de campo etnográfico es re-conceptualizado y explícitamente instrumentalizado como activismo político: *"An emphasis on activism - on the instrumentalization of liberating intellectual production - is the crucial feature or which separates a merely decolonized anthropology from an anthropology of liberation"* (Gordon 1991:155).

Para convertir la observación participante en una especie de *participación militante*, la metodología empleada por esta corriente retoma y combina elementos de dos enfoques de diferente origen, pero entrelazados en la práctica: la "intervención sociológica", por un lado, y la "investigación-acción participativa" (IAP), por otro lado. Como los antropólogos-activistas buscarán siempre la colaboración estrecha con un determinado movimiento social y/o político, a menudo recurren al método de la "intervención sociológica" desarrollado por Touraine (1981) para el estudio de los nuevos movimientos sociales. Aunque Touraine hace hincapié en que su propuesta metódica está diseñada para comprobar "hipótesis teóricas" y no para "fundirse con el movimiento" (1981:144), en la práctica el investigador acaba continuamente oscilando entre esta "actitud clínica" del observador externo y una "actitud misionera" de apoyar activamente - como un "partero" - el surgimiento o la consolidación del movimiento que estudia (Giménez 1994).

El segundo enfoque metodológico, que de forma más generalizada nutre una postulada antropología de la liberación, proviene del ámbito de la pedagogía y más concretamente de la educación de adultos aplicada a contextos de marginación socioeconómica en países del Tercer Mundo. La "educación popular", desarrollada por Freire (1973) y que se propone concienciar al educando acerca de las causas de su condición marginal y de sus capacidades de liberación, ha de desembocar en movimientos sociales capaces de impactar en las condiciones estructurales que generan dicha marginación (Bengoa 1988). Por ello, se precisa una metodología pedagógico-política que afiance la "conciencia de clase" de los marginados (Jara 1989).

La correspondiente metodología de IAP[12] exige no sólo una explícita toma de partido, sino una militancia prolongada en un determinado grupo al que se pretende movilizar (Huizer 1979b). Esta movilización se realiza mediante "encuestas concientizantes" y "autodiagnósticos" grupales (Schutter 1986), destinados a formar y a capacitar a dirigentes de futuros movimientos sociales y/o políticos (Jara 1989). Aquí se evidencia el principal problema que surge de este tipo de metodología, por lo menos tal como se viene percibiendo en la "primera generación" de experiencias con su aplicación en proyectos de investigación militante: en dichos proyectos, la direccionalidad del cambio intencionado era a menudo determinada de forma exógena, puesto que era el pedagogo-antropólogo externo al grupo quien como "experto" occidental

12 Cfr. Fals Borda (1988), Villasante (2006, 2007), Rappaport (2005) y Rappaport & Ramos Pacho (2005).

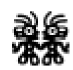




Foto: Comite Organizador UAM

importaba conocimiento estratégico a sus destinatarios. Paradójicamente, tanto la pedagogía de la liberación como la antropología de la liberación dependían así de la persistencia de una situación colonial en las relaciones de campo: aunque el enfoque esbozado pretenda poner la investigación "al servicio de los grupos y clases dominadas, sometidas y explotadas" (Mies 1984:12), para que el investigador-militante sea útil al movimiento que apoya, nunca podrá renunciar ni a su conocimiento privilegiado de origen externo ni a su papel protagónico de "asesor". Como ilustra el destino de muchos movimientos y organizaciones impulsadas por investigadores-asesores externos en la clásicas décadas de los setentas y ochentas, de auge de la IAP (cfr. Dietz 1999), la supuesta transferencia de conocimientos o no llega a realizarse del todo o sólo se realiza de forma inmediatista, según las exigencias del momento, con lo cual el grupo perpetúa su dependencia del asesor.

La solución propuesta frecuentemente desde la propia metodología participativa a esta persistente situación colonial consiste en sustituir al antropólogo externo por un antropólogo originario del mismo grupo. Retomando modelos de investigación feminista, en los cuales la relación asimétrica de campo es "corregida" por la condición de "mujer" compartida entre la investigadora-movilizadora y la persona estudiada movilizada (Mies 1984), se propone descolonizar la actividad antropológica partiendo de la "cohesión orgánica" existente entre el antropólogo-miembro-de-una-minoría y la minoría-sujeto-objeto de estudio[13].

13 Cfr. para detalles Harrison (1991b), Smith (1999), Rappaport & Ramos Pacho (2005), Hale (2006a) y Leyva & Speed (2008).



Este intento de equiparar una supuesta antropología "nativa" con la promovida descolonización de la disciplina antropológica, no obstante, hace caso omiso del origen propiamente (neo-)colonial de los protagonistas de esta nueva antropología. Como en otro lugar se analizó detalladamente para el caso purhépecha (Dietz 1999), el surgimiento de una *intelligentsija* nativa *per se* no significa que se esté desencadenando un proceso de descolonización. El *indigenismo* practicado en varios países latinoamericanos - y que desde sus inicios recurre a antropólogos como "voceros" de los indígenas (Arizpe 1988) - genera una elite indígena encargada de agilizar y prolongar el *indirect rule* sobre sus comunidades. Por consiguiente, las cada vez más vigorosas "antropologías del sur" no son por definición contra-hegemónicas ni pueden ser conceptualizadas como necesariamente opuestas a la "antropología del norte"[14].

La pretensión de sustituir el "personal" protagónico en la disciplina - cambiar los antropólogos forasteros por antropólogos nativos - acaba primordializando y esencializando nuevamente los "objetos" de estudio y con ello los conceptos básicos de la antropología: surge el "antropólogo-indio" especializado en estudiar a "los indios". La estrategia del *empowerment*, del fortalecimiento de grupos subalternos, marginados o simplemente culturalmente diferenciados para acelerar su proceso de "descolonización", corre el riesgo de recaer en la trampa del etnocentrismo. Antes de identificar al colectivo destinatario de dicho empoderamiento, es preciso analizar la distribución desigual de poder existente, en primer lugar, al interior del grupo destinatario, en segundo lugar, entre éste y la sociedad circundante y, por último, entre el grupo destinatario de la investigación y el protagonista de dicha investigación.

Hacia una doble reflexividad

Para que surja una "antropología descolonizante y descolonizada" (Harrison 1991a) es indispensable partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas y dialécticas que existen a diferentes niveles (Dietz 2009):

- entre el investigador-como-persona, la ciencia-como-institución y el grupo estudiado, así como en la o las sociedades - del norte o del sur - que constituyen el marco político-social que articula las relaciones entre estos tres elementos (Antweiler 1986, Krotz 2005);

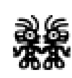
- entre el sujeto investigador, el sujeto investigado y las mencionadas estructuras circundantes que condicionan y "objetivizan" de forma dialéctica la intersubjetiva relación de campo (Leyva & Speed 2008);

- entre la investigación como tal y sus diferentes referentes y audiencias, que interactúan como "comunidades de validación" (Kvale 1996) y aplicación del conocimiento científico;

- entre el conocimiento antropológico de origen occidental y hegemónico, centrado en el sujeto que protagoniza la investigación, y otras formas de conocimiento contra-hegemónico, centradas en los sujetos investigados (Escobar 1992, 1993, Restrepo & Escobar 2004);

- y, por consecuente, entre un enfoque *etic* - necesariamente parcial, que sólo refleja la visión externa y estructural del fenómeno estudiado - y un enfoque *emic* - también

14 Cfr. Krotz (1997, 2005) y Restrepo & Escobar (2004).



parcial, centrado en la visión interna y accional del mismo fenómeno.

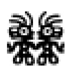
Procurando superar tanto el reduccionismo auto-referencial de la etnografía experimental como la simplificación inmediatista de la antropología de la liberación, proponemos una estrategia metodológica necesariamente híbrida que mantiene con ello la complejidad de las asimétricas relaciones aquí esbozadas. La tarea que persigue toda antropología crítica y autocrítica, el "trascender el ingenuo dualismo de sujeto y objeto" (Scholte 1981:160), no equivale a negar la existencia de diferencias y desigualdades entre - en nuestro caso - el antropólogo externo al grupo estudiado, por un lado, y los comuneros y líderes indígenas, por otro. Reconociendo el carácter situacional e intencional de los diferentes conocimientos que intervienen en este "encuentro etnográfico", es imprescindible posicionarse ante el sujeto social elegido como objeto de estudio y explicitar la "dimensión normativa" (Scholte 1981) del propio quehacer antropológico frente a hechos supuestamente "libres de valoración"(Thomas 1993, Hale 2006a).

Mientras que la etnografía postmoderna sólo cultiva la reflexividad del autor-antropólogo y de su posible audiencia académica, la antropología de la liberación únicamente se dedica a generar actores sociales auto-reflexivos que desemboquen en movimientos sociales, el posicionamiento explícito ante el sujeto a estudiar que aquí se propone parte de la identificación de dos procesos reflexivos distintos. El actor social, por una parte, que constantemente reflexiona acerca de su quehacer cotidiano, y la actividad meta-cotidiana del investigador social, por otra, que interactúan en una "doble hermenéutica":

> "El sociólogo tiene por campo de estudio fenómenos que ya están constituidos en tanto provistos de sentido. La condición para `entrar´ en este campo es llegar a saber lo que ya saben - y tienen que saber - los actores para `ser con´ en las actividades cotidianas de una vida social. Los conceptos inventados por observadores sociológicos son de `orden segundo´ porque presuponen ciertas capacidades conceptuales en los actores a cuya conducta se refieren. Pero está en la naturaleza de la ciencia social el que puedan pasar a ser conceptos de `orden primero´ si de ellos se apropia la vida social misma. ¿Qué hay de `hermenéutico´ en esta hermenéutica doble? La justeza del término deriva del proceso doble de traducción o de comprensión que aquí interviene" (Giddens 1995:310).

La creciente penetración de los saberes científicos en los mundos de vida contemporáneos disemina el conocimiento antropológico no sólo en las sociedades occidentales que han generado esta disciplina, sino asimismo en las nacientes sociedades nacionales del sur y entre los grupos estudiados por la antropología. En este contexto, las "políticas identitarias" de los actuales movimientos sociales descubren en la apropiación o reapropiación del conocimiento científico una fuente para fortalecer la identidad grupal (Dietz 2009). En el caso del estudio de los nuevos movimientos indígenas, esta auto-reflexividad del actor social[15] tiene que ser asumida y enfrentada por una antropología comprometida. Sin embargo, como dicho compromiso con el actor estudiado no implica la identificación plena con sus objetivos, la tarea

[15] Dejamos de lado aquí el debate acerca del carácter moderno, "post-moderno" o "tardío-moderno" de la reflexividad del actor social; mientras que Giddens (1991) y Cohen & Arato (1992) hacen hincapié en la novedad del fenómeno, característico de una sociedad post-tradicional, según Escobar (1992) la autoreflexividad tambíen está presente en movimientos sociales del Tercer Mundo que difícilmente pueden ser clasificados como post-modernos o post-tradicionales.



de una "doble hermenéutica" amplía el estudio del actor hacia los usos que éste hace del conocimiento antropológico (Albert 1997, Plows 2008).

La resultante praxis etnográfica propuesta aquí no se limita ni a la introspección estetizante ni a la externalización movilizante.

Mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, es posible generar una "novedosa mixtura de teoría y práctica" (Escobar 1993:386) que se traduce en fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia a la praxis política. Esta transferencia no se reduce a un acto de *concienciación*, sino que constituye un intercambio entre las dos formas de conocimiento mencionadas: entre el conocimiento generado en el "orden primero" por los "expertos" de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado en el "orden segundo" por el "experto" académico, por otro lado. La posible contradicción que surge del intercambio de ambas perspectivas ha de ser integrada por el etnógrafo en el mismo proceso de investigación, que oscilará dialécticamente entre identificación y distanciamiento, entre fases de compromiso pleno y fases de reflexión analítica.

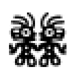
La relación intersubjetiva y dialéctica que surge de este tipo de "etnografía doblemente reflexiva" (Dietz 2009) entre el sujeto investigador y el actor-sujeto investigado, mantenido desde las entrevistas dialógicas y los grupos de discusión empleados hasta los foros "inter-saberes" y/o de "inter-aprendizaje" (Bertely 2007), de retroalimentación y debate entre activistas y académicos, genera un continuo y recíproco proceso de crítica y autocrítica entre ambas partes. Ello alimenta una doble reflexividad, que oscilando entre papeles *emic* y *etic*, entre perspectivas de actor-activista y de observador-acompañante, continuamente desafía las conceptualizaciones y "teorías implícitas" de ambos tipos de participantes. El resultado es una incipiente, pero muy fructífera "inter-teorización" entre la mirada académica-acompañante y la mirada activista igualmente autoreflexiva. Así entendido, este tipo de investigación dialéctivo-reflexivo acerca de la realidad social es, a la vez, su crítica, con lo cual la misma relación etnográfica se convierte en praxis política.[16]

Un modelo heurístico

El reconocimiento de la diversidad cultural, el desarrollo de programas educativos culturalmente pertinentes y la interculturalidad, entendida como capacidad de traducir y negociar desde posiciones propias entre complejas expresiones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden a lógicas subyacentes, como una nueva forma de entablar relaciones entre grupos cultural, lingüística y étnicamente diversos, conforman los principios de partida de la incipiente antropología de la interculturalidad (Dietz 2009). En su marco, estamos desarrollando un proyecto de investigación colaborativa que acompaña los procesos de docencia, investigación y vinculación comunitaria que desde hace aproximadamente cinco años se están desarrollando en uno de estos nuevos programas, la Universidad Veracruzana Intercultural.[17] A lo largo del acompañamiento

[16] Cfr. Giddens (1995), Rappaport (2005), Hale (2006a) y Hernández Castillo (2006).

[17] Este programa de descentralización e interculturalización de la educación superior se imparte en cuatro regiones indígenas del estado de Veracruz, México; para detalles sobre este programa y nuestro proyecto, cfr. Dietz (2008) y Mateos Cortés (2009).



metodológico y etnográfico que estamos realizando, se comienzan a perfilar tres dimensiones a través de las cuales los actores partícipes concebimos la interculturalidad:

- una dimensión "inter-cultural", centrada en las complejas expresiones y concatenaciones de praxis culturales y pedagógicas que responden a lógicas culturales diferentes, tales como la cultura comunitaria de raíces mesoamericanas compartidas, amenazada y abatida por diversas olas de colonización de globalización, pero aún vigente en las regiones sede de la UV Intercultural; la cultura organizacional de los movimientos sociales que reivindican la diversidad cultural y/o biológica de dichas regiones; y la cultura académica occidental - inserta actualmente en una transición desde un paradigma rígido, monológico, "industrial" y "fordista" de la educación superior hacia otro más flexible, dialógico, "postindustrial" o "postfordista", tal como se materializa en las reformas universitarias contemporáneas;

- una dimensión "inter-actoral", que valora y aprovecha las pautas y canales de negociación y mutua transferencia de saberes entre los académicos partícipes en la UV Intercultural, que aportan conocimientos antropológicos, pedagógicos, sociológicos, lingüísticos, históricos, agrobiológicos etc., generados en los cánones epistémicos occidentales; los activistas de las organizaciones indígenas y las ONG presentes en las regiones, que contribuyen con conocimientos profesionales, contextuales y estratégicos; así como los expertos o sabios locales, "sabedores" consuetudinarios y "líderes naturales" que proporcionan memorias colectivas, saberes localizados y contextualizados acerca de la diversidad cultural y biológica de su entorno inmediato;

- y una dimensión "inter-lingüe", que – reflejando la gran diversidad etnolingüística que caracteriza las regiones indígenas de Veracruz – supera el antiguo enfoque bilingüe del indigenismo clásico y aprovecha las competencias no sustanciales, sino relacionales que hacen posible la traducción entre horizontes lingüísticos y culturales tan diversos; este enfoque inter-lingüe no pretende "multilingüizar" el conjunto de los programas educativos de la UV Intercultural, sino que se centra en el desarrollo de dichas competencias comunicativas y "traductológicas" del alumnado y profesorado presente en cada una de las regiones.

Desde el arriba desarrollado enfoque de la doble reflexividad etnográfica, sostenemos que la etnografía no es reducible ni a un mero instrumento más del abanico de métodos y técnicas de las ciencias sociales ni a una simple arma de "liberación" de los "oprimidos". Superando la disyuntiva entre academicismo - sea este de origen positivista o postmoderno - y transformacionismo - conservador, integrador o "empoderador" -, se propone concebir a la etnografía y a su sistemático oscilar entre una visión *emic* y *etic* - interna y externa - de la realidad social como un quehacer reflexivo que, desde dentro, recupera el discurso del actor social estudiado, a la vez que, desde fuera, lo contrasta con su respectiva praxis habitualizada. En el caso de la "co-labor" con movimientos sociales, ONG y/o instituciones educativas, sin embargo, esta concatenación de discurso y praxis transcurre en contextos altamente institucionalizados y jerarquizados.

Por ello, para evitar caer en reduccionismos simplistas y, en última instancia, apologéticos, una etnografía reflexiva desarrollada en situaciones



interculturales necesariamente habrá de ampliar el horizonte analítico de estas dimensiones discursiva y práctica hacia un tercer eje de análisis: las estructuraciones institucionales específicas, producto del papel que juegan las desigualdades, hegemonías y asimetrías de poder en la política de identidad del actor en cuestión y de su contexto estructural. Se presenta así un modelo etnográfico tri-dimensional (Dietz 2009) que conjuga:

a. una dimensión "semántica", centrada en el actor, cuyo discurso de identidad es recopilado - sobre todo mediante entrevistas etnográficas - desde una perspectiva *emic* y analizada en función de sus estrategias de etnicidad;

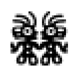
b. una dimensión "pragmática", centrada en los modos de interacción, cuya praxis es estudiada - principalmente a través de observaciones participantes - desde una perspectiva *etic* y analizada tanto en función de su *habitus* intracultural como en sus competencias interculturales;

c. y una dimensión "sintáctica", centrada en las instituciones en cuyo seno se articulan tanto los discursos de identidad como las prácticas de interacción, y que es analizada y "condensada" a partir de las clásicas "ventanas epistemológicas" (Werner & Schoepfle 1987) del trabajo de campo, i.e. las contradicciones que surgen al contrastar información etnográfica de tipo *emic* versus *etic*; dichas contradicciones deben ser interpretadas no como meras incongruencias de datos, sino como aquellas "inconsistencias coherentes" (Verlot 1999a) que reflejan la lógica específica del Estado-nación representado por la institución analizada.

De forma gráfica, la propuesta metodológica se ilustra en la figura 1. Concatenando las diferentes dimensiones inter-culturales, inter-lingües e inter-actorales con esta metodología tri-dimensional reflexiva. Actualmente estamos contrastando las visiones *emic* y *etic* de los actores partícipes mediante los mencionados foros-talleres. Con ello, perseguimos objetivos tanto clásicamente "empoderadores" de los (futuros) profesionistas indígenas y de sus formadores como objetivos "transversalizadores" de competencias-claves que éstos requerirán para su desempeño profesional y organizacional.

Figura 1: Dimensiones de una metodología etnográfica reflexiva (Dietz 2009)

DIMENSIÓN SEMÁNTICA	DIMENSIÓN PRAGMÁTICA	DIMENSIÓN SINTÁCTICA
centrada en el actor	centrada en la interacción	centrada en la institución
identidad, etnicidad	cultura (intra-cultura / inter-cultura)	entidad organizativa / institucional (territorializada)
= discurso	= praxis	= estructura societal
entrevistas etnográficas	observaciones participantes	talleres / foros interculturales
= *emic*	= *etic*	= *emic* / *etic* ("ventanas epistemológicas")



Conclusiones: por una antropología de la interculturalidad

El reconocimiento oficial del derecho a la pertinencia cultural en la educación superior lleva consigo un intenso debate no sólo sobre la necesidad o no de crear nuevas universidades "indígenas" y/o "interculturales", sino asimismo sobre el desafío de generar de forma dialógica y negociada nuevos perfiles profesionales para estas instituciones novedosas y sus correspondientes nuevas metodologías de investigación. Los perfiles convencionales y disciplinarios de profesionistas formados en las universidades occidentales no han ofrecido campos laborales acordes a las necesidades de la juventud indígena, sino que han promovido explícita o implícitamente la emigración y asimilación a nichos laborales urbanos y mestizos. Por ello, los nuevos perfiles profesionales con los que están experimentando proyectos-piloto como la Universidad Veracruzana Intercultural han de responder a un doble desafío, al que las instituciones de educación superior no se han enfrentado aún: al desafío de desarrollar carreras flexibles, interdisciplinarias y profesionalizantes que aún así sean local y regionalmente arraigables, útiles y pertinentes no sólo para los estudiantes, sino también para sus comunidades.

Surge actualmente una nueva generación de portadores y articuladores de saberes tanto académicos como comunitarios, tanto indígenas como occidentales, quiénes en un futuro muy próximo tendrán que apropiarse de su papel de "traductores" que gestionan, aplican y generan conocimientos procedentes de mundos diversos, asimétricos y a menudo antagónicos, pero cada vez más estrechamente entrelazados. Consideramos que la etnografía doblemente reflexiva esbozada e ilustrada aquí nos ofrece pistas metodológicas para combinar la necesaria orientación dialógica y colaborativa de nuestras investigaciones comprometidas con los actores y movimientos sociales con una también necesaria aportación crítica y transformadora de las prácticas de estos actores, de sus tramas organizativas y de sus inserciones institucionales (cfr. Hernández Castillo 2006).

Una etnografía reflexiva que incluye una mirada hacia la sintaxis de las estructuras del poder contribuye así a acompañar a los actores en sus itinerarios de movilización y reivindicación discursiva, pero también de interacción vivencial y de transformación práctica, que los sitúa de forma muy heterogénea entre culturas, entre saberes y entre poderes. A lo largo de este acompañamiento es imprescindible evitar reproducir nociones esencializadas de diversidad e interculturalidad, que acaben reiterando añejas clasificaciones y jerarquizaciones etnificadas de "nosotros" *versus* "ellos". Desde esta mirada etnográfica, la diversidad como herramienta analítica y, a la vez, como un programa propositivo tiene que comenzar por reconocer y descifrar críticamente el sesgo de diferentes identidades colectivas, así como de sus reclamos y reivindicaciones discursivas.

Sin embargo, en segundo lugar, estas identidades tienen que ser contextualizadas con respecto a las relaciones y asimetrías de poder más amplias y contrastadas en sus inter-relaciones, interacciones e interferencias mutuas. Las tensiones y contradicciones resultantes – por ejemplo, entre indicadores de identidad generizados vs. etnificados – son una fuente para el análisis de los continuos procesos contemporáneos de identificación y heterogenización (Krüger-Potratz 2005). Dichos procesos sólo pueden ser analizados en su carácter multifacético, si logramos distinguir en cada momento tres ejes analíticos distintos, pero complementarios, que en su combinación generan un análisis multidimensional de las identidades y diversidades – i.e. una antropología de la interculturalidad que concatena e integra los conceptos de desigualdad, de diferencia y de diversidad (cfr. figura 2): *Figura 2*: Desigualdad, diferencia y diversidad (Dietz 2009)



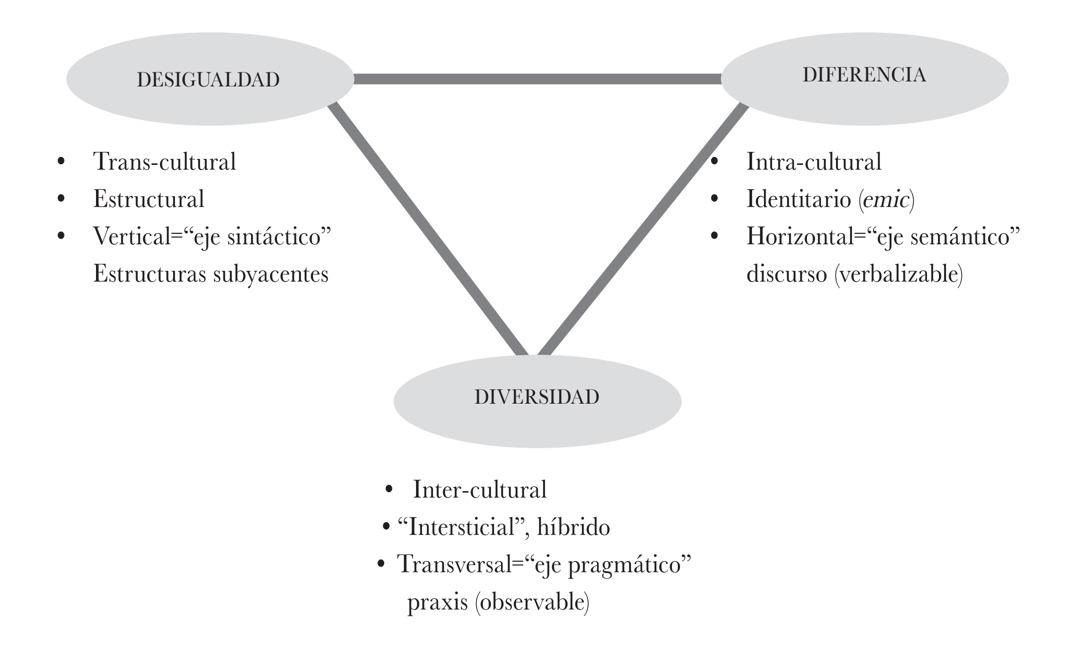


Figura 2: Desigualdad, diferencia y diversidad (Dietz 2009)

- Históricamente, el enfoque de la desigualdad, centrado en el "análisis vertical" de estratificaciones sobre todo socioeconómicas (teoría marxista de clases y conflictos de clases), pero también genéricas (crítica feminista del patriarcado), ha desembocado en respuestas educativas compensatorias y a menudo asimiladoras, que identificaban el origen de la desigualdad en carencias y *handicaps* respecto a la población dominante; se trata, por tanto, de un enfoque universalista que refleja su fuerte arraigo tanto teórico como programático en un *habitus* monolingüe y monocultural (Gogolin 1994), clásico en la tradición occidental del Estado-nación y de "sus" ciencias sociales.

- El enfoque de la diferencia, por el contrario, impuesto a partir de los nuevos movimientos sociales y de sus "políticas de identidad" específicas, ha generado un "análisis horizontal" de las diferencias étnicas, culturales, de género, edad y generación, orientaciones sexuales y/o (dis) capacidades, promoviendo de forma segregada el empoderamiento de cada una de las minorías mencionadas. Para ello, se ha recurrido a un enfoque particularista y multicultural que en no pocas ocasiones acaba ignorando y/o obviando desigualdades socioeconómicas y condiciones estructurales (García Castaño / Granados Martínez / Pulido Moyano 1999).

- Por último, el enfoque de la diversidad surge a partir de la crítica tanto del monoculturalismo asimilador como del multiculturalismo que esencializa las diferencias. A diferencia de los anteriores, este enfoque parte del carácter plural, multi-situado, contextual y, por ello, necesariamente híbrido de las identidades culturales, étnicas, de clase, de género etc. que articula cada individuo y cada colectividad. La correspondiente estrategia de análisis es intercultural, i.e. relacional, transversal e "interseccional", haciendo énfasis en la interacción entre dimensiones identitarias heterogéneas (Dietz 2009).



Mientras que el enfoque de la diferencia es representado en nuestra propuesta etnográfica por una dimensión semántica, centrada en los discursos *emic* de los propios actores que estudiamos, el énfasis en la diversidad corresponde a la dimensión pragmática, enfocada en la interacción cotidiana entre estos actores, observables desde un punto de vista *etic*; finalmente, su concatenación mediante una mirada sintáctica hacia las contradicciones *emic-etic*, que revelan estructuras subyacentes, concuerda con la perspectiva centrada en la desigualdad y las asimetrías de poder. Con ello, esta propuesta metodológica y conceptual genera una complementaria mirada etnográfica hacia los fenómenos contemporáneos de interculturalidad.

Bibliografía citada

ALBERT, B. (1997) Ethnographic Situation and Ethnic Movements: notes on post-Malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology* 17 (1): 53-65.

ANTWEILER, C. (1986) Ethnologie als Praxis: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie als praxisrelevante Forschung für ethnische Gruppen. *Zeitschrift für Ethnologie* 111: 157-191.

APARICIO, J.R. & M. Blaser (2008) The "Lettered City" and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America. *Anthropological Quarterly* 81 (1): 59-94.

ARIZPE, L. (1988) La antropología mexicana en el marco latinoamericano: viejos linderos, nuevos contextos. En *Teoría e investigación en la antropología social mexicana.* CIESAS (ed.). México: CIESAS.

BENGOA, J. (1988) La educación para los movimientos sociales. En *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica.* A.V. Dam *et al.* (eds.). La Haya: CESO.

BERTELY, M. (2007) *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en los Altos, la región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas. Sistematización de la experiencia.* México: CIESAS, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fundación Ford.

BODLEY, J.H. (1981) Drei Wege indigene Gemeinschaften zu unterstützen. *Trickster* 8: 44-56.

BRETTELL, C.B. (1993) Introduction: Fieldwork, Text, and Audience. En *When they read what we write: the politics of ethnography.* C.B. Brettell (ed.). Westport, Connecticut – Londres: Bergin y Garvey.

CASILLAS MUÑOZ, L. & L. Santini Villar (2006) *Universidad Intercultural: modelo educativo.* México: SEP-CGEIB.

CLIFFORD, J. (1983) On Ethnographic Authority. *Representations* 1 (2): 118-146.

CLIFFORD, J. & G.E. Marcus (eds., 1986) *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography.* Berkeley: University of California Press.

COHEN, J.L. & A. Arato (1992) *Civil Society and Political Theory.* Cambridge: MIT Press.

CRAPANZANO, V. (1977) On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology* 2: 69-73.

DE SOUSA SANTOS, B. (2006) La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social.* Buenos Aires: CLACSO.

DÍAZ DE RADA, Á. (2010) *Cultura, antropología y otras tonterías.* Madrid: Trotta.



DIETZ, G. (1999) *"La comunidad purhépecha es nuestra fuerza": etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México.* Quito: Abya-Yala.

DIETZ, G. (2008) ¿Interculturalizando la educación superior desde la antropología? Un estudio de caso mexicano. *Antropología de orientación pública: visibilización y compromiso de la antropología*. M. Jabardo, P. Monreal & P. Palenzuela (coords.). Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea

DIETZ, G. (2009) *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: an anthropological approach.* Muenster & Nueva York: Waxmann.

DWYER, K. (1979) The Dialogic of Ethnology. *Dialectical Anthropology* 4: 205-224.

ESCOBAR, A. (1992) Culture, Practice and Politics: anthropology and the study of social movements. *Critique of Anthropology* 12 (4): 395-432.

ESCOBAR, A. (1993) The Limits of Reflexitivity: politics in anthropology's post-*writing culture* era. *Journal of Anthropological Research* 49 (4): 377-391.

ESCOBAR, A. (2004) Worlds and Knowledges Otherwise: the Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cuadernos del* CEDLA 16: 31-67.

FALS BORDA, O. (1988) *Knowledge and People's Power: lessons with peasants in Nicaragua, Mexico, and Columbia.* Nueva Delhi: Indian Social Institute.

FREIRE, P. (1973) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

GARCÍA CANCLINI, N. (2004) Sociedades del conocimiento: la construcción intercultural del saber. *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad.* Barcelona: Gedisa.

GARCÍA CASTAÑO, F.J. / A. Granados Martínez / RA. Pulido Moyano (1999) Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia. *Lecturas para educación intercultural*. F.J. García Castaño, F.J. & A. Granados Martínez (eds.). Madrid: Trotta.

GEERTZ, C. (1989) *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós.

GIDDENS, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age.* Cambridge: Polity.

GIDDENS, A. (1995) *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración.* Buenos Aires: Amorrortu.

GIMÉNEZ, G. (1994) Los movimientos sociales: problemas teórico-metodológicos. *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2): 3-14.

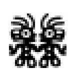
GOGOLIN, I. (1994) *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*. Muenster & Nueva York: Waxmann.

GORDON, E.T. (1991) Anthropology and Liberation. *Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation.* F.V. Harrison (ed.). Washington: Association of Black Anthropologists – AAA.

GRILLO, R. (1985) Applied Anthropology in the 1980s: retrospect and prospect. *Social Anthropology and Development Policy.* R. Grillo & A. Rew (eds.). Londres: Tavistock.

GRIMSHAW, A. & K. Hart (1994) Anthropology and the Crisis of the Intellectuals. *Critique of Anthropology* 14 (3): 227-261.

HALE, C.R. (2006a) Activist Research Versus Cultural Critique: indigenous land rights and the contradictions of politically engaged



anthropology. *Cultural Anthropology* 21 (1): 96-120.

HALE, C.R. (2006b) *Más que un indio… Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala.* Santa Fe: SAR Press.

HALE, C.R. (2008) Introduction. *Engaging Contradictions: theory, politics, and methods of activist scholarship.* C.R. Hale (ed.). Berkeley: University of California Press.

HARRISON, F.V. (1991a) Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries. D*ecolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation.* F.V. Harrison (ed.). Washington: Association of Black Anthropologists – AAA.

HARRISON, F.V. (1991b) Ethnography as Politics. *Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation.* F.V. Harrison (ed.). Washington: Association of Black Anthropologists – AAA.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R.A. (2006) Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias. *Posmodernismo y sus críticos: discusiones en torno a la antropología posmoderna.* W. Jacorzynski (ed.). México: CIESAS.

HUIZER, G. (1973) The A-Social Role of Social Scientists in Underdeveloped Countries: some ethical considerations. *Sociologus* 23 (2): 165-177.

HUIZER, G. (1979a) Anthropology and Politics: from naiveté toward liberation. *The Politics of Anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below.* G. Huizer & B. Mannheim (eds.). The Hague – Paris: Mouton.

HUIZER, G. (1979b) Research-Through-Action: some practical experiences with peasant organization. *The Politics of Anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below.* G. Huizer & B. Mannheim (eds.). The Hague – Paris: Mouton.

JARA, O. (1989) *Aprender desde la práctica: reflexiones y experiencias de Educación Popular en Centroamérica.* San José: ALFORJA.

JENSEN, J. (1995) Der Gegenstand der Ethnologie und die Befassung mit komplexen Gesellschaften: eine notwendige Klärung und ihre wissenschaftsgeschichtlichen Vorgaben. *Zeitschrift für Ethnologie* 120: 1-14.

KEARNEY, M. (1996) *Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective.* Boulder: Westview.

KROTZ, E. (1997) Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics. *Critique of Anthropology* 17 (3): 237-251.

KROTZ, E. (2005) La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Journal of the World Anthropology Network* 1: 161-170. En http://ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-1/12.Krotz.pdf consultado el 15 de septiembre de 2009.

KRÜGER-POTRATZ, M. (2005) *Interkulturelle Bildung: eine Einführung.* Muenster & Nueva York: Waxmann.

KUPER, A. (1994) Culture, Identity, and the Project of a Cosmopolitan Anthropology. *Man* 29 (3): 537-554.

KVALE, S. (1996) *InterViews: an introduction to qualitative research interviewing.* Thousand Oaks: SAGE.

LEYVA, X. & S. Speed (2008) Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia*



la investigación de colabor. X. Leyva, A. Burguete y. S. Speed (coords.). México: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.

MARCUS, G.E. (1995) Notes on Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences. *Post-Modernism and Anthropology: theory and practice.* K. Geuijen, D. Raveny J.de Wolf (eds.). Assen: Van Gorcum.

MARCUS, G.E. & D. Cushman (1982) Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.

MARCUS, G. E. & M.J. Fisher (1986) *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences.* Chicago: University of Chicago Press, Chicago.

MATEOS CORTÉS, L.S. (2009) The Transnational Migration of the Discourse of Interculturality: towards a comparative analysis of its appropriation by academic and political actors in the state of Veracruz - the Universidad Veracruzana Intercultural and the Secretary of Education. *Intercultural Education* 20 (1): 27-37.

MATO, D. (2007) Valoración de la diversidad y diálogos de saberes para la construcción de sociedades más gratificantes: una mirada desde América Latina. *Puntos de Vista* III (12): 27-46.

MIES, M. (1984) Methodische Postulate zur Frauenforschung - dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen. *Beiträge zur feministischen theorie und praxis* 7 (11): 7-25.

MIGNOLO, W. (2000) *Local Histories / Global Designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking.* Princeton: Princeton University Press.

PLOWS, A. (2008) Social Movements and Ethnographic Methodologies: an analysis using case study examples. *Sociology Compass* 2 (5): 1523-1538.

RABINOW, P. (1985) Discourse and Power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology* 10: 1-13.

RAPPAPORT, J. (2005) *Intercultural Utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia.* Durham & Londres: Duke University Press.

RAPPAPORT, J. & A. Ramos Pacho (2005) Una historia colaborativa: reto para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica* 29: 39-62.

RESTREPO, E. & A. Escobar (2004) Antropologías del mundo. *Jangwa Pana. Revista de Antropología* 3: 110-131.

SCHMELKES, S. (2009) Intercultural Universities in Mexico: progress and difficulties. *Intercultural Education* 20 (1): 5-17.

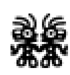
SCHOLTE, B. (1981) Critical Anthropology since its Reinvention. *The Anthropology of Pre-Capitalist Societies.* J.S. Kahn & J.R. Llobera (eds.). Londres: Macmillan.

SCHUTTER, A. de (1986) *Investigación participativa: una opción metodológica para la educación de adultos.* Pátzcuaro: CREFAL.

SMITH, L.T. (1999) *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples.* Dunedin & Londres: University of Otago Press & Zed Books.

SPEED, S. (2006) Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida. *Alteridades* 16 (31): 73-85.

TEDLOCK, D. (1979) The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research* 35 (4): 387-400.



THOMAS, J. (1993) *Doing Critical Ethnography.* Newbury Park: SAGE.

TOURAINE, A. (1981) *The Voice and the Eye: an analysis of social movements.* Cambridge: Cambridge University Press.

UNESCO (2002) *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.* Paris: UNESCO.

VILLASANTE, T.R. (2006) *Desbordes creativos: estilos y estrategias para la transformación social.* Madrid: Los Libros de la Catarata.

VILLASANTE, T.R. (2007) Una articulación metodológica: desde textos del socio-análisis, I(A) P, F., praxis, Evelyn F. Keller, Boaventura S. Santos etc.. *Política y Sociedad* 44 (1): 141-157.

WERNER, O. & M. Schoepfle (1987) *Systematic Fieldwork. Foundations of Ethnography and Interviewing,* Vol.1. Newbury Par: SAGE.


Foto: Comite Organizador UAM



Antropología de la Desigualdad: fragmentación social y nuevas exclusiones

Gonzalo A. Saraví
gsaravi@ciesas.edu.mx
CIESAS-DF

Introducción

El objetivo de este trabajo consiste en explorar las especificidades que asume la exclusión social en contextos de profunda desigualdad como los que caracterizan a las sociedades latinoamericanas contemporáneas. En este sentido, se plantean una serie de reflexiones en torno a la vinculación entre desigualdad y exclusión. La idea central que estructura el argumento es que la persistente (y profunda) desigualdad se traduce en formas variadas de recíprocas exclusiones que da por resultado un proceso de creciente fragmentación social que se expresa en distintos ámbitos de la vida. A partir de esta idea, se plantean una serie de espacios en los que la contribución de la investigación antropológica puede resultar clave para el análisis de la fragmentación social y sus consecuencias en las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

1. Introducción

Durante los últimos años, tal vez décadas, América Latina ha venido sufriendo profundas y silenciosas transformaciones. Paralelamente a las transiciones políticas, las crisis económica y los virajes en el rol del Estado y del mercado, nuestra región ha experimentado de manera menos estridente cambios societales tan o más relevantes que los anteriores. Hoy esos efectos se expresan en una sociedad con características muy diferentes a las de hace unos pocos años atrás y, en particular con una nueva estructura social. La pobreza de hoy no es la misma de ayer; las ciudades contemporáneas enfrentan nuevos desafíos, destacadamente la inseguridad, pero también otros vinculados a la segregación urbana, las estigmatizaciones territoriales, el miedo y la sociabilidad con los "otros" (Kaztman y Wormald 2002, Portes, Roberts y Grimson 2005, Saraví 2007, Bayón 2008a); el consumo adquiere una centralidad previamente desconocida tanto en el orden social como en la subjetividad de los individuos (Bauman 2007); y, finalmente, la desigualdad social ha alcanzado niveles no imaginados en el pasado reciente, penetrando incluso en sociedades con extensas clases medias que parecían alejarse del patrón latinoamericano (Reygadas 2008).

Precisamente el objetivo de este trabajo consiste en explorar una de estas nuevas dimensiones de las sociedades latinoamericanas contemporáneas: los procesos de fragmentación social. Se trata de procesos en los que confluyen diversos factores seculares y estructurales y, que afectan con especificidades propias, a distintas sociedades. Nos enfrentamos con estilos de vida y prácticas de consumo fragmentadas, con experiencias biográficas, sentidos y percepciones fragmentadas, con espacios urbanos, ámbitos de sociabilidad y campos de interacción igualmente fragmentados; podríamos seguir enumerando ejemplos de este mismo fenómeno en otras dimensiones de la vida social. Además, de manera indirecta, la fragmentación social es una rasgo de la sociedad contemporánea que puede rastrearse detrás de los estudios contemporáneos, particularmente en espacios urbanos, sobre segregación, sociabilidad, estigmas, inseguridad y miedo, e incluso en algunas perspectivas de análisis sobre identidad y ciudadanía. Pero, al menos en el caso de América Latina, se trata de una fragmentación profundamente entrelazada con procesos de exclusión social y desigualdad socio-económica.

La idea central que estructura el argumento de este artículo es que la persistente (y profunda) desigualdad se traduce en formas variadas de recíprocas exclusiones que dan por resultado un proceso de creciente fragmentación social que se expresa en distintos ámbitos de la vida. Para desarrollar este argumento, comienzo por explorar y analizar en los dos siguientes apartados la relación entre tres fenómenos clave de las sociedades latinoamericanas contemporáneas, y en particular de la mexicana, como son la desigualdad, la exclusión y la fragmentación. En el apartado dos, sostengo que la exclusión puede entenderse como un proceso de acumulación de desventajas, que en nuestra región se da de manera paralela a un proceso inverso de acumulación de ventajas; es decir que puede insertarse en el marco de una profundización de la desigualdad. En el apartado tres, sugiero que este proceso de profundización de la desigualdad puede conducir a la fragmentación social, lo que implica un salto cualitativo respecto a la desigualdad entendida como simple estratificación; en este sentido, las dimensiones subjetivas de la desigualdad resultan claves para entender la fragmentación social. En el siguiente punto (4) propongo una serie de espacios en los que la contribución de la investigación antropológica puede resultar clave para el análisis de la fragmentación social y sus consecuencias societales; se trata de la exploración de tres dimensiones subjetivas: la conceptualización del otro, la conceptualización de lo social, y la conceptualización de uno mismo. En el apartado cinco presento algunos hallazgos preliminares de una investigación en curso sobre *Juventudes Fragmentadas*,[18] a partir de los cuales intento ejemplificar el análisis previamente propuesto de las dimensiones subjetivas de la desigualdad. Las conclusiones simplemente retoman algunas ideas claves de los argumentos desarrollados previamente.

2. Exclusión Social y Desigualdad

El debate actual en torno a la exclusión se concentra sobre la emergencia y confluencia de diversos procesos que conducen al debilitamiento de los lazos que mantienen y definen en una sociedad la condición de pertenencia. Los procesos de reformas sociales y reestructuración

[18] Me refiero al proyecto "Subjetividad e Integración en la Era de la Desigualdad. Un Estudio sobre Juventud y Cohesión Social en la Ciudad de México", desarrollado en CIESAS y que contó con apoyo de CONACYT durante su primer año (convenio 90429, 2008-2009).

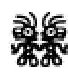


socio-económica que acompañaron a la globalización en el transcurso de las últimas tres décadas, desencadenaron profundas transformaciones en los regímenes de bienestar y los mercados de trabajo, que a su vez alteraron las formas tradicionales de relacionamiento entre individuo y sociedad. La exclusión social representa el núcleo de una "nueva cuestión social", en la medida que nos plantea interrogantes y desafíos respecto a sociedades que, de manera esquizoide, se adhieren a un modelo homogéneo y globalizado pero que, a la vez, producen y reproducen interiormente múltiples micro y meso espacios de exclusión. En efecto, la noción de exclusión se consolida en la década de los noventa como un paradigma de análisis de los acelerados procesos de fragilización social que se observan en la sociedad contemporánea.

Las divergencias y contrastes que embargan el debate sobre la exclusión social, y que frecuentemente suelen interpretarse como ambigüedad o indefinición, emergen precisamente al intentar definir cuáles son los factores determinantes de esta fragilización. Pueden reconocerse al menos tres respuestas distintas respecto a dónde se sitúa el aspecto determinante de la fractura del lazo social: (a) la pobreza y la desigualdad, desarrollada por una perspectiva anglosajona que reconoce como antecedente directo la discusión en torno al carácter relativo o absoluto de la pobreza; (b) el desempleo y la precarización laboral (y social), que en los estudios franceses aparecen como las expresiones más evidentes de la crisis de la sociedad salarial; y (c) las limitaciones y/o no cumplimiento de los derechos de ciudadanía, respuesta asumida particularmente en los estudios y documentos promovidos por diversas instancias de la Unión Europea. Cabe añadir además, aunque con algunas especificidades propias, una cuarta posición surgida y arraigada particularmente en los Estados Unidos, y que en cierta manera refleja la forma en que la sociedad norteamericana experimenta la relación individuo-sociedad. La literatura generada en los últimos años en torno a la emergencia de una *underclass* puede considerarse un enfoque distinto a los tres previamente mencionados, que privilegia: (d) una serie de aspectos psico-sociales de orden individual, como principales responsables del aislamiento y la exclusión de ciertos sectores sociales.

A través de cualquiera de estos cuatro enfoques se llega a un concepto y una estrategia de análisis multidimensional y procesual que puede sintetizarse en la noción de exclusión social. Todos ellos no son mutuamente excluyentes, sino que al contrario, las dimensiones enfatizadas por cada uno no dejan de ser incorporadas por los demás; incluso las dimensiones individuales y culturales, privilegiadas sin ninguna inhibición por el enfoque de la *underclass*, son retomadas en el debate general, y han abierto interesantes puertas de investigación. Precisamente de allí resulta el carácter multidimensional y dinámico que caracteriza a los estudios sobre exclusión social (Room 1995, Bhalla y Lapeyre 1999). Así por ejemplo, DeGaulejac y Taboada Leonetti (1997) sintetizan este reconocimiento de la presencia de múltiples factores en los procesos de fragilización del lazo social, al señalar que la desinserción social ocurre como resultado de sucesivas fracturas en al menos tres órdenes distintos: económico, social y simbólico. De manera similar Paugaum (1995), también destaca la confluencia de dimensiones objetivas y subjetivas en el proceso de descalificación social. O Estivill (2003), quien reconoce la presencia de dimensiones sociales, económicas, políticas y simbólicas en los procesos de exclusión.

En este sentido la exclusión social puede ser mejor aprendida como el resultado final de un proceso de acumulación de desventajas que va minando la relación individuo-sociedad. El debate en torno a la identificación del factor determinante y/o del aspecto clave en el proceso de fragilización social ha ido perdiendo fuerza.



Paralelamente, se ha consolidado una interpretación más operativa de la exclusión social entendida como resultante de un proceso de acumulación de desventajas, que ha dado lugar a investigaciones empíricas cuya principal preocupación consiste precisamente en problematizar la emergencia de estos procesos acumulativos de desventajas, y explorar sus consecuencias societales (ver Saraví 2007).

Es en este punto, donde el tema de la exclusión social, particularmente para el caso latinoamericano, se conecta con la desigualdad social. Tal como lo han señalado algunos autores, aunque muchos estudios empíricos no lo reflejen así, la exclusión social incorpora a la discusión y análisis procesos paralelos de polarización, diferenciación y desigualdad (Burchardt, Le Grand and Piachaud 2002). Es decir, la investigación sobre la exclusión social no es sinónimo de la investigación sobre los excluidos, sino la investigación que busca explorar las nuevas formas societales de integración y sus efectos tanto en las configuraciones sociales como en la vida de los individuos.

Así como es posible identificar procesos de acumulación de desventajas, también existen procesos inversos de acumulación y concentración de ventajas; y así como los sectores más desfavorecidos y vulnerables experimentan una fragilización del lazo social, ésta también puede ser experimentada por los sectores privilegiados. En otros términos, la profundización de la desigualdad puede dar lugar a un proceso de asilamiento o fragmentación social del cual la exclusión es sólo una de sus posibles expresiones.

3. De la Exclusión a la Fragmentación Social

Tal como observa Barry (2002) en las sociedades contemporáneas no nos enfrentamos a una sola línea divisoria que separe un adentro y un afuera, a los integrados de los excluidos. En sociedades que combinan una economía de mercado y una democracia liberal, resulta común encontrarse con dos umbrales de exclusión. El escalón inferior, que separa a aquellos que tienen acceso a las principales y centrales instituciones de la sociedad (*mainstream institutions*) de quienes quedan marginados de ellas; y el escalón superior que, en cambio, divide a aquellos que se encuentran en el medio de quienes tienen la capacidad para prescindir de esas instituciones y obtener los mismos servicios (pero de mejor calidad) de manera privada en el mercado. Barry hace referencia a los países latinoamericanos como un ejemplo paradigmático y extremo de sociedades en las cuales los umbrales inferior y superior generan profundos contrastes en las trayectorias vitales, los modos de vida y la relación con las instituciones.

Esta idea ha sido desarrollada también por otros autores, particularmente Scott (1994), al destacar la necesidad de analizar simultáneamente las condiciones de privilegio y privación, como expresiones diferenciadas (pero hermanadas) de procesos de exclusión o distanciamiento social que se asocian a su vez, con una acentuación de la desigualdad social. Scott señala que "el privilegio comienza a partir de un punto particular de la distribución del ingreso, al cual podría llamarse "línea de riqueza", que igual que la línea de pobreza representa un umbral a partir del cual entran en operación mecanismos excluyentes (Scott 1994: 152).

Barry apunta que en este sentido sería conveniente y más correcto hablar de "aislamiento social" y no simplemente de exclusión. La exclusión social debería ser considerada como una de las posibles modalidades que asume un fenómeno más amplio al que denomina "aislamiento social" y que constituiría el referente opuesto de la cohesión social. En palabras del autor el "aislamiento social" es la ausencia de cohesión social.



Una perspectiva diferente sobre esta misma relación entre exclusión y desigualdad es planteada por Roberts (2007). Mientras que la fragmentación de las sociedades contemporáneas Barry la tematiza en términos de espacios excluyentes, Roberts reflexiona en torno a este mismo fenómeno en términos de diversas modalidades de integración. Para este último autor, el concepto de exclusión tiene la virtud de permitir focalizar el análisis en el funcionamiento mismo de las instituciones modernas y no en la falta de acceso a ellas, como fue la principal preocupación de los estudios sobre marginalidad de hace algunas décadas en América Latina.

Si en Barry el umbral inferior diferenciaba, separaba y aislaba a los sectores desfavorecidos que quedaban excluidos de las instituciones fundamentales de la sociedad, Roberts mira a estos mismos sectores no en términos del acceso negado a estas instituciones, sino en el acceso permitido y estimulado a instituciones especialmente diseñadas para ellos.

Las condiciones de pobreza y marginación ya no son vistas como rezagos y/o fenómenos transitorios que irán diluyéndose a medida que los individuos que las padecen accedan y se incorporen a las instituciones básicas y fundamentales de la sociedad; hoy la resignación frente a su permanencia, ha conducido a una perspectiva de la política pública basada en la aceptación, y cuya principal preocupación consiste en hacer lo menos dolorosa posible esta (co)existencia. Lo que podemos observar, entonces, son mecanismos de integración de primera, segunda e incluso tercera clase. Es así, como en América Latina nos encontramos con modernas clínicas privadas, hospitales públicos y centros de salud; hay además seguridad privada, seguridad pública, y no seguridad, o también sistemas de pensiones privadas, mínimas garantizadas por el Estado, y la esperanza de que la familia se acuerde de uno en la vejez; y así la fragmentación de la sociedad puede observarse prácticamente en todas y cada una de las esferas de bienestar.

Esta fragmentación puede leerse tanto en términos de exclusión respecto a ciertas instituciones, o bien de acceso restringido a otras. Es decir, no se trata de perspectivas antagónicas, sino de diferentes miradas sobre la base de un mismo diagnóstico. Los niveles de desigualdad en la región han alcanzado nuevas dimensiones cualitativas, trascendiendo una distribución estadística de individuos para constituirse en eje(s) de fragmentación de la sociedad. Esta fragmentación se expresa en exclusiones, pero al mismo tiempo en integraciones diferenciadas.

4. La Fragmentación Social: Algunas Dimensiones de Análisis para la Antropología

Es conveniente reiterar que la fragmentación social no es una consecuencia exclusiva de la desigualdad; es más, también es necesario remarcar su proximidad con otros procesos seculares no directamente vinculados con la desigualdad, que han redefinido la relación del individuo con lo colectivo en la sociedad contemporánea y que incluso han dado lugar a nuevas



Foto: Difusión, CIESAS



formas de pertenencia, mucho más erráticas y de baja intensidad, tal como lo señala Boudin (2007). Sin embargo, la fragmentación que nos interesa aquí es aquella que está atravesada por la desigualdad. En estos casos, mi hipótesis sugiere que la fragmentación social se presenta como el reverso de la cohesión social, es decir trae consigo la pérdida de solidaridad social, la dilución del sentimiento de empatía con el otro, o, dicho en términos de Honnet, la desaparición del reconocimiento mutuo. Centrar la mirada en la fragmentación social abre así una serie de interrogantes acerca de lo social en las sociedades contemporáneas.

Explorar esta hipótesis o sugerencia, nos conduce a profundizar en el análisis de las dimensiones subjetivas de la desigualdad -tornada en este caso en fragmentación social- con lo cual me refiero a la exploración de la forma en que los sujetos significan y experimentan dicha fragmentación. A efectos de operacionalizar esta pretensión, que aún luce muy abierta y ambiciosa, sugiero la posibilidad de identificar y diferenciar, de manera preliminar, al menos tres áreas temáticas de esta dimensión, a las cuales, a falta de un término mejor, he denominado por el momento como *conceptualizaciones*. Ellas son:

a. La conceptualización del otro,

b. La conceptualización de lo social,

c. La conceptualización de uno mismo.

Al referirme a cada una de estas tres áreas temáticas o sub-dimensiones como "conceptualizaciones" no debe pensarse en un plano abstracto o simplemente ideacional. Me refiero en cambio, a la forma en que los sujetos construyen sentidos (condicionados por una estructura social desigual) en torno a estos tres aspectos y los experimentan en sus vidas. Esto exige, por tanto, un análisis de múltiples niveles que permitan considerar por un lado el interjuego entre procesos individuales, interaccionales, institucionales y estructurales, y por otro lado, la alimentación recíproca entre dimensiones subjetivas y socioeconómicas.

La conceptualización de *el otro* se refiere precisamente a la construcción de la "otredad" atravesada por la desigualdad. En uno de sus últimos trabajos, Norbert Lechner (2002) observaba un debilitamiento de la imagen de "nosotros" que permitía anudar lazos de confianza y cooperación social. Cabe preguntarse, más allá o a partir de la sugerencia de Lechner, si la fragmentación social se expresa en una fragmentación del "nosotros", y la emergencia de nuevos *otros* con los que debemos convivir. Esta dimensión pretende referirse precisamente a la exploración de cómo se conceptualiza y experimenta la relación con *el otro* construido por la desigualdad. Los estigmas, las barreras simbólicas, los miedos, el desprecio y otros sentimientos, el aislamiento y la evitación, las pautas de reconocimiento, entre otros, son algunos de los temas de interés que cabrían bajo esta categoría.

La segunda dimensión está referida a la forma en que los sujetos conciben y experimentan una sociedad marcada por la desigualdad, por eso puede llamarse una conceptualización de *lo social*. Se trata en otros términos, de explorar las representaciones de la desigualdad, que permiten a los sujetos procesarla y lidiar con ella, explicándose la fortuna propia y de otros y/o la desgracia propia y de otros. Tal como lo señala Reygadas (2008:302) las imágenes que los agentes tienen sobre la desigualdad, modelan la desigualdad, son importantes para entender cómo se experimenta la inequidad, de qué manera se legitima o cómo es resistida y desafiada. Pero la desigualdad no se vive en abstracto e, incluso, con frecuencia y como producto de los mismos procesos de fragmentación que nos interesan, la desigualdad puede no ser percibida



ni reconocida. Es por ello que en esta sub-dimensión o área temática, deberían incorporarse otros componentes del mundo social y/o institucional que se han visto atravesados por la fragmentación. En este sentido, se trata de incluir el análisis comparativo de los sentidos y experimentación de espacios como la escuela, el trabajo, el consumo, el espacio público o el barrio, entre otros. Se trataría de dar cuenta del proceso por el cual se produce una fragmentación de la experiencia de *lo social*.

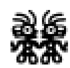
Finalmente, con la conceptualización de *uno mismo* me interesa destacar la pertinencia de explorar la construcción del sujeto en contextos de fragmentación. Esta preocupación por la construcción del sujeto se basa en el planteamiento teórico hecho por Dubet y Martuccelli (2002) respecto a la sociedad contemporánea, caracterizada por una disociación entre dos procesos hasta ahora entrelazados como eran la socialización y la subjetivización. El sujeto ya no se construye por completo en el proceso de socialización ni de manera simultánea a él. Como lo señalaba más arriba, la individualización o la desinstitucionalización llaman la atención sobre el debilitamiento de la fuerza con el que las instituciones marcan al sujeto. Los sujetos deben dar sentido a sus propias vidas, y hacerse responsables de sus éxitos y fracasos. En contextos de profunda desigualdad, como los de nuestra región, estos procesos adquieren connotaciones particulares que los hacen especialmente relevantes. Se trata de explorar las relaciones recíprocas entre la fragmentación socio-económica, y la fragmentación de las subjetividades que se construyen en cada uno de estos espacios, o mosaicos de desigualdad.

5. Juventudes Fragmentadas: Hallazgos Preliminares

Algunas derivaciones y resultados de este planteamiento teórico-metodológico, pueden ilustrarse a partir de hallazgos preliminares de una investigación en curso sobre "juventudes fragmentadas" en México. La investigación está centrada en las percepciones y experiencias de jóvenes pertenecientes a distintos sectores sociales, para lo cual he realizado entrevistas y grupos focales con jóvenes estudiantes de nivel superior en universidades privadas de las clases privilegiadas y universidades públicas de los sectores populares de la Ciudad de México.[19]

Como ha sido extensamente documentado en los estudios sobre juventud, la escuela, y en particular la educación media y superior, constituye uno de los espacios por excelencia y clave de la sociedad contemporánea en esta etapa del curso de vida. Es cierto que no todos los jóvenes pasan por ella, pero al mismo tiempo es claro, y así lo muestran las estadísticas, que la gran mayoría de los jóvenes tienen alguna experiencia escolar durante esta parte de sus vidas, y que durante estos años se definen patrones que marcarán de manera significativa sus futuras trayectorias. Sin embargo, las experiencias y los sentidos de la escuela están muy lejos de ser homogéneos. Antes bien, es precisamente en este mecanismo fundamental de institucionalización de

19 Hasta el momento se han realizado 23 entrevistas y un grupo focal en dos de las universidades más caras y exclusivas de la Ciudad de México, y en una universidad pública, creada recientemente por el gobierno de la ciudad para atender a jóvenes de los sectores populares que no han logrado insertarse en otras universidades. Cabe señalar que estas universidades se encuentran en extremos opuestos del área metropolitana de la ciudad, reproduciendo espacialmente los contrastes sociales; mientras las dos primeras se ubican en el norponiente de la ciudad, en una zona de influencia que abarca las áreas residenciales más exclusivas, la última se ubica en el oriente donde se concentran las periferias más pobres.



la juventud, donde puede observarse un primer mecanismo de fragmentación social.

Un factor determinante de la solidaridad social, y por ende promotor del reconocimiento mutuo y del sentimiento de empatía con *el otro*, es la experiencia de instituciones comunes y, en términos más generales, la presencia de experiencias compartidas. Sin embargo, tal como lo señala Bayón (2008b) en América Latina estas experiencias parecen haberse debilitado de manera sustancial en el transcurso de los últimos años.

En la región se evidencia, con más fuerza que nunca, la constitución y cristalización de ámbitos diferenciados y homogéneos de sociabilidad, donde los puntos de encuentro entre diversos sectores sociales son cada vez más escasos […] La experiencia social compartida está cada vez más ausente de la cotidianidad de los habitantes de gran parte de las ciudades latinoamericanas. (Bayón 2008b:216-217)

Confirmando esta tendencia, la escuela en México parece estar muy lejos de brindar esa posibilidad de encuentro y reconocimiento (aunque debería ser una institución clave en esa dirección). Al contrario, lo que se observa es una profunda fractura entre dos modelos de experiencia escolar; una, propia de los sectores privilegiados y, otra, propia de los sectores populares, a las que he denominado *escuela total* y *escuela acotada*, respectivamente. Cada uno de estos dos modelos representa no sólo una experiencia escolar diferenciada, y casi contrastante, sino también espacios y pautas de interacción, socialización, e identidad tan disímiles y desconectados que contribuyen a un recíproco aislamiento – distanciamiento. A modo de ilustración y aún de manera muy rudimentaria, algunos de estos aspectos característicos de la *escuela total* y de la *escuela acotada*, se presentan de manera esquemática en el siguiente gráfico.

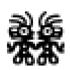
Gráfico 1: Fragmentación de la Experiencia Escolar

ESCUELA TOTAL	ESCUELA ACOTADA
Experiencia totalizadora	Experiencia parcial
Cerrada sobre sí misma	Abierta al exterior
Única vía de transición	Alternativas de transición

Mientras para los jóvenes de sectores privilegiados la escuela tiene un carácter omnicomprensivo de su experiencia social, en los sectores populares la escuela compite con otros espacios de integración y pertenencia. Para los primeros, gran parte de sus vidas cotidianas transcurre en la escuela, la cual no es un simple espacio de estudio, sino de socialización, de actividades extraescolares, de formación de identidades, de definición de estilos de vida, de interacción social, e incluso de consumo. En este sentido, la escuela lo es todo, y les resulta difícil pensar en vías de integración alternativas, e incluso en patrones distintos de transición hacia la adultez.

En los sectores populares, en cambio, la escuela ocupa una ínfima parte de la vida de sus estudiantes, conviviendo con actividades laborales y obligaciones familiares, con otros espacios de socialización e interacción social, lo que se traduce además, en una mayor diversidad en estilos de vida, identidades y patrones de consumo. En este sentido, la *escuela acotada* es al mismo tiempo más abierta hacia el exterior, mientras la *escuela total* tiende a cerrarse sobre sí misma.

Estos contrastes en la experiencia escolar dejan sentir sus huellas en otros ámbitos. En lo que respecta a cómo conciben y experimentan la desigualdad, los contrastes son claros. En primer lugar, esta fragmentación de su experiencia social se traduce en una pérdida de auto-ubicación en la estructura social; los jóvenes más ricos



subestiman su situación de privilegio, mientras los más pobres subestiman su situación de privación y desventaja. La desigualdad como tal no aparece como una dimensión importante y mucho menos central, en sus experiencias y conceptualizaciones de lo social. Sin embargo, ella aparece tematizada a través de otros referentes.

Gráfico 2: Conceptualización de "lo social"

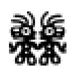
SECTORES PRIVILEGIADOS	SECTORES POPULARES
Desigualdad no aparece como dimensión relevante de sus experiencias	
Reconocimiento de lo social	Individualización de lo social
Inseguridad (secuestro)	Voluntad y circunstancias (mala suerte)
En sus respectivos espacios (privado *vs*. público) las distancias se acortan	

En el caso de los jóvenes de clases altas, la inseguridad se constituye en su principal preocupación social, particularmente el secuestro. Para los jóvenes de clases bajas, lo social se diluye en experiencias y accidentes individuales. Mientras para los sectores populares la inseguridad si bien no es desconocida es poco destacada en su experiencia de *lo social*, para los sectores privilegiados se constituye en el principal condicionante de sus experiencias cotidianas y en la única limitante o constreñimiento social a sus oportunidades individuales. Este aspecto se asocia y retroalimenta con la *escuela total*, que limita el uso de espacios públicos abiertos y de la ciudad misma. Para los sectores populares gran parte de sus vidas transcurre precisamente en este tipo de espacios, en los cuales las clases privilegiadas están ausentes. En estos espacios, los contrastes y diferencias se acortan, y tienden a interpretarse en términos de conductas individuales y/o accidentes que favorecen o impiden aprovechar oportunidades. Aunque resulte paradójico, los problemas sociales, particularmente tematizados en forma de inseguridad y miedo, parecen estar más presentes como constreñimientos en los jóvenes privilegiados, que en los jóvenes populares, para quienes sus dificultades tienden a individualizarse en factores volitivos (como la responsabilidad personal) o circunstanciales (como la mala suerte o el destino).

Gráfico 3: Conceptualización de "el otro"

SECTORES PRIVILEGIADOS	SECTORES POPULARES
Indígena: compasión y caridad	Prima el desconocimiento / no se impugna
Desconocimiento de la pobreza urbana	Privilegio: facilidad para lograr cosas
Delincuente: miedo	Consumo y vanidad

La conceptualización de *el otro* está a su vez permeada por esta fragmentación en la conceptualización y experiencia de *lo social*. En el caso de los jóvenes pertenecientes a las clases altas hay una representación dominante de la pobreza, e incluso de la misma desigualdad, en la figura del *indígena*. En la pobreza indígena emergen interpretaciones asociadas con factores de orden social e incluso estructural, y se constituye en generadora de sentimientos de compasión y caridad (pero en ningún caso de reconocimiento mutuo). En el espacio urbano, en cambio, la desigualdad se diluye y la otredad aparece bajo otras figuras menos definidas. La inseguridad nuevamente permea las imágenes de las clases altas; no hay pobreza urbana, sino que su expresión en la ciudad toma la forma de la inseguridad, la delincuencia, el peligro y el temor.



Desde los sectores populares, resulta difícil construir una imagen del *otro*, principalmente debido a un profundo desconocimiento. Emergen algunas imágenes aisladas y dispersas que lo asocian con el consumo y la vanidad. Sin embargo, no hay una impugnación o cuestionamiento del privilegio, el cual simplemente se define como la posibilidad de lograr ciertas cosas (deseadas) con menor esfuerzo. En este sentido, el privilegio no necesariamente es motivo de rechazo sino de aceptación, e incluso representa una posible aspiración.

Gráfico 4: Conceptualización de "uno mismo"

SECTORES PRIVILEGIADOS	SECTORES POPULARES
Reconocimiento de la fragmentación del nosotros: se asocia con "estilos de vida"	
Homogéneo y compacto (+ demandante)	Heterogéneo y diverso (- contendor)
Figura: "líderes"	Figura: "migrante"

Finalmente, en lo que respecta a las conceptualizaciones sobre *uno mismo* o *el nosotros* en ambos grupos de jóvenes existe un claro y evidente reconocimiento de la fragmentación. Sin embargo, nuevamente hay un mecanismo de negación de la desigualdad, y el recorte de un espacio propio, de un *nosotros*, se define por "estilos de vida" diferentes. *El nosotros* de las clases privilegiadas es más homogéneo y compacto, y exige un gran esfuerzo de los jóvenes para garantizar su pertenencia. En el caso de los jóvenes de sectores populares, *el nosotros* es mucho más heterogéneo y está conformado por individualidades.

Es interesante notar que en cada uno de estos dos sectores sociales, emerge entre los respectivos jóvenes, una imagen paradigmática del *nosotros*, de un sujeto socialmente construido con el que encuentran cierta identificación. Entre los jóvenes de sectores populares el *migrante* aparece como la figura paradigmática del "nosotros"; constituye el ejemplo más representativo de la experiencia (vivida o anhelada) de estos sectores: el individuo que pese a las dificultades logra progresar. En cambio, entre los jóvenes de clases altas, *el nosotros* tiende a ser representado en una figura colectiva, a la que suelen definir como *líderes*. La idea de uno mismo, está fuertemente condicionada por esta imagen poco precisa de lo que significa ser líder, pero que no obstante se constituye en fuente tanto de presiones y responsabilidades, como también de autoestima y distinción. Pareciera que mientras la imagen del *migrante* revaloriza la privación, la imagen de los *líderes* avala el privilegio.

Conclusiones

Tal como parece ocurrir en México, la desigualdad puede diluirse y disolverse en un proceso de fragmentación social al que ella misma ha contribuido a gestar de manera determinante. La desigualdad socio-económica ha limitado a su mínima expresión las instituciones y experiencias compartidas, permeando la subjetividad de los individuos. De hecho, puede sugerirse que la desigualdad se torna en fragmentación social, cuando se produce un salto cualitativo expresado en las dimensiones subjetivas de la desigualdad. La antropología tiene mucho que aportar a la identificación y análisis de este cambio cualitativo que significa la fragmentación social, a través de la exploración de espacios que le han sido tradicionalmente propios como son las experiencias y sentidos de la otredad, del nosotros, de lo social.

Un breve repaso de algunos hallazgos preliminares en la exploración de estas dimensiones, sugiere que el resultado de la profundización de



la desigualdad ha sido una fragmentación social que paradójicamente contribuye a negar o, directamente a ocultar, esa misma desigualdad que se encuentra en su génesis. En este contexto, la desigualdad ha contribuido a un fuerte debilitamiento de la solidaridad social, entendida en términos de un reconocimiento mutuo y un sentimiento de empatía hacia el otro, lo cual tiene (aunque no siempre se lo reconozca así) pesadas consecuencias societales que se expresan en muchos de los problemas sociales que hoy nos aquejan.

Referencias bibliográficas

BHALLA, A. S. y F. Lapeyre. 1999. *Poverty and Exclusion in a Global World*. New York: St. Martin´s Press.

BARRY, B. 2002. "Social exclusion, social isolation, and the distribution of income", en J. Hills, J. LeGrand y D. Piachaud (eds.) *Understanding Social Exclusion*. London: Oxford University Press.

BAUMANN, Z. 2007. *Vidas de Consumo*. México: F.C.E.

BAYÓN, M. C. 2008a. "Desigualdad y procesos de exclusión social: concentración socio-espacial de desventajas en el Gran Buenos Aires y la Ciudad de México", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, 23(2): 123-150.

BAYÓN, M. C. 2008b "La Privación social en el actual escenario: dimensiones, procesos y tendencias", en R. Cordera, P. Ramírez Kuri, y A. Ziccardi (coords.) *Pobreza, Desigualdad y Exclusión Social en la Ciudad del Siglo* XXI. México: Siglo XXI.

BOURDIN, A. 2007. *La Metropoli de los Individuos*. México: Lupus Inquisitor / Universidad Iberoamericana Puebla.

BURCHARDT, T., J. LeGrand y D. Piachaud 2002. "Introduction", en J. Hills, J. LeGrand y D. Piachaud (eds.) *Understanding Social Exclusion*. London: Oxford University Press.

CHARLES, M. 2008. "Culture and inequality: identity, ideology, and difference in Postascriptive society", en *Annals* (619): 41.

DUBET, F. y D. Martuccelli. 2002. *¿En Qué Sociedad Vivimos?* Buenos Aires: Losada.

ESTIVILL, Jordi 2003. *Panorama de la Lucha contra la Exclusión Social. Conceptos y Estrategias*. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo.

HONNETH, A. 1997. "Recognition and moral obligation", en *Social Research* 64 (1): 16-35.

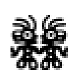
KATZMAN, R. y G. Wormald (coords.) 2002. *Trabajo y Ciudadanía. Los Cambiantes Rostros de la Integración y la Exclusión Social en Cuatro Areas Metropolitanas de América Latina*. Montevideo: Editorial Cebra.

MORA SALAS, M., J.P. Pérez Sáinz, y F. Cortés. 2004. *Desigualdad Social en América Latina. Viejos Problemas, Nuevos Debates*. Cuadernos de Ciencias Sociales Nº 131. México: FLACSO.

PAUGAM, Serge. 1995. "The spiral of precariousness: a multidimensional approach to the process of social disqualification in France", in G. Room (ed.) *Beyond the Threshold: The Measurement and Analysis of Social Exclusion*. Bristol: The Policy Press.

PORTES, A., B. Roberts, y A. Grimson (coords.) 2005. *Ciudades Latinoamericanas. Un Análisis Comparativo en el Umbral del Nuevo Siglo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

REYGADAS, L. 2008. *La Apropiación. Destejiendo las Redes de la Desigualdad*. Barcelona: Anthropos.



ROBERTS, B. 2007. "La estructuración de la pobreza", en G. Saraví (ed.) *De la Pobreza a la Exclusión: Continuidades y Rupturas de la Cuestión Social en América Latina*. Argentina: CIESAS / Prometeo Libros.

ROOM, G. 1995. "Poverty and social exclusion: The new European agenda for policy and research", en G. Room (eds.) *Beyond the Threshold: The Measurement and Analysis of Social Exclusion*. Bristol: The Policy Press.

SARAVÍ, G. 2007. "Nuevas realidades y nuevos enfoques: exclusión social en América Latina", en G. Saraví (ed.) *De la Pobreza a la Exclusión: Continuidades y Rupturas de la Cuestión Social en América Latina*. Argentina: CIESAS / Prometeo Libros.

Saraví, G. 2008. "Mundos aislados: segregación urbana y desigualdad en la Ciudad de México", en *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales,* EURE (PUC, Santiago de Chile), XXXIV (103): 93-110.

SARAVÍ, G. 2009. *Transiciones Vulnerables. Juventud, Desigualdad y Exclusión en México*. México: CIESAS.

SCOTT, John. 1994. *Poverty and Wealth. Citizenship, Deprivation and Privilege.* London: Longman.



Foto: Comite Organizador UAM

Apuntes sobre el futuro democrático de América Latina en tiempo de Globalización

Silvia Gómez Tagle
silvia.gtlemaistre@gmail.com
El Colegio de México

En el siglo XXI en América Latina se han observado múltiples indicadores positivos de un interesante proceso de democratización, cuando menos en los aspectos relativos a la política electoral. La mayoría de los países transitaron de dictaduras de diverso tipo a regímenes políticos "democráticos" caracterizados porque se celebran elecciones regulares, tienen sistemas de partidos plurales, competitivos, con posibilidades reales de alternancia y con un mínimo de respeto por los derechos políticos.

En el informe sobre la democracia en América Latina del PNUD 2004, se dio reconocimiento a estos avances positivos, sin embargo en lo referente a los "logros sociales " los indicadores fueron negativos porque no se había logrado abatir la pobreza, la desigualdad, las deficiencias en el acceso a la justicia, a la salud y el desempleo. Seis años más tarde, parece que la democracia política sigue siendo sólida en este sub-continente, salvo el caso de Honduras, donde un presidente electo democráticamente fue depuesto por un golpe militar. Sin embargo, las consecuencias negativas de las políticas económicas neoliberales, que ya se mencionaban en el 2004, siguen estando presentes en casi todos los países, además de que han surgido nuevas amenazas que tienen que ver, por un lado con la presencia del crimen organizado y sus efectos perversos en las instituciones públicas; y por el otro, con las excesivas ambiciones de algunos dirigentes políticos, que buscan concentrar el poder y garantizar su permanencia en los cargos de elección popular.

Además, para acabar de complicar el escenario, las democracias más recientes comparten los efectos de la globalización que ha venido a debilitar las fronteras nacionales y a vulnerar la capacidad de los políticos para tomar decisiones en aquello que importa mucho porque se refleja en el bienestar de la población. Es por ello que "la política" y sobre todo "los políticos" han sufrido un proceso de desprestigio creciente, dado que esas decisiones han sido tomadas por organismos internacionales, por lo que esa población "les ha perdido el respeto" a los políticos nacionales. Finalmente estos problemas podrían repercutir en una devaloración de los partidos y de las

instituciones que dan sustento a la democracia política, a pesar de haber sido un objetivo largamente añorado (como es el caso de México).

La paradoja de la democracia en este subcontinente está en que es precisamente en el presente siglo y en medio de reiteradas crisis económicas, que los regímenes democráticos se han mantenido en pie y siguen ofreciendo alternativas, unas más exitosas que otras. En países como Uruguay o Chile donde hay sistemas de partidos bastante estructurados, en otros países como Bolivia o Ecuador con nuevas formas de articulación política que pasan por movimientos sociales e identidades étnicas, en Argentina con sistemas de partidos muy fragmentados pero con diversas alternativas de coalición, en Brasil con un gobierno de izquierda que se sustenta en la capacidad de un liderazgo fuerte, pero también de varios partidos bien estructurados.

También es necesario reconocer las pérdidas y las expectativas no cumplidas. En Cuba no se han logrado avances significativos a pesar del reemplazo de la figura de Fidel Castro por su hermano Raúl, pues sigue siendo un régimen autoritario. En Honduras se produjo el primer golpe militar del siglo XXI, a pesar de haber sido una de las democracias más antiguas y supuestamente más consolidadas en Centroamérica, mientras que en Venezuela, Bolivia y Ecuador los procedimientos democráticos podrían estar en riesgo, sobre todo por los cambios "constitucionales" efectuados para permitir la reelección de los presidentes en periodos consecutivos. Pero en general, se puede afirmar que las elecciones han permitido llegar al poder a veces a la izquierda y otras a la derecha, manteniendo vigente el método de elección como forma de llegar al poder político.

Estas democracias no se ajustan al modelo que se desarrolló a partir de las reflexiones de autores como Sartori, Bobbio, Dahl, y muchos otros, desde donde se formularon propuestas de lo que las "democracias deben ser" pero que en realidad nunca han sido, ni en los países con democracias nuevas, ni en aquellos donde este tipo de régimen político se fue desarrollando desde el siglo XIX. Hoy, las "democracias realmente existentes" tienen en común cuando menos el hecho de celebrar elecciones con la finalidad de renovar el poder político con regularidad, reconocer el derecho al sufragio de la mayor parte de la población y la tolerancia para albergar diversos grupos políticos organizados para la competencia por el poder. Pero en todo lo demás son muy diferentes. Por esto la discusión de las democracias realmente existes en América Latina requiere reformular los términos usados.

En primer lugar el concepto de democracia es demasiado complejo y es necesario desagregarlo, la democracia puede ser representativa política y electoral, también puede consistir en un conjunto de mecanismos de apropiación de la ciudadanía de las decisiones significativas para la vida de las comunidades sociales, o como la igualdad de oportunidades, la equidad y la existencia de una ciudadanía con derechos, políticos, pero además derechos sociales, culturales y económicos.

La realización de elecciones por sí misma no basta para hablar de democracia, hay elecciones en regímenes autoritarios donde no hay oportunidad de competencia, ni se tolera la pluralidad, sin embargo, aún cuando se necesitan otras cosas, las elecciones son indispensables. Otra consideración tiene que ver con el modelo democrático, sea que se trate de sistemas bipartidistas, con un más o menos fuerte presidencialismo, con opciones para elección, la representación proporcional, etc.

Me parece que una noción más estrecha de la democracia es más útil para diferenciar numerosos procesos de cambio político que a veces se enlazan pero que no son idénticos. Si limitamos

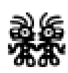


el término "democracia política" a su significado electoral es más fácil contrastar otras características de los regímenes políticos que comparten esas características básicas (celebrar elecciones con regularidad con el fin de tener acceso al poder político, tolerar un sistema plural de partidos y otorgar el derecho al sufragio a casi toda la población adulta). Desde esta perspectiva, se pueden contrastar los alcances y limitaciones de la democracia política para distinguirla de los regímenes en los que se celebran elecciones pero no hay competencia posible, o aquellos en los que la democracia política es más generosa porque existen otras condiciones para que la mayor parte de la población disfrute ciertos beneficios. En un esquema simple, que puede resultar útil para empezar a desagregar los contenidos del concepto, se puede hablar en primer lugar de la democracia política, restringiendo el término sólo a la democracia electoral y a las instituciones y derechos fundamentales de una ciudadanía política. Algunos autores parten de una definición realmente mínima, como el hecho de que exista un sistema plural de partidos y elecciones regulares con posibilidades de alternancia (Przeworski, Álvarez, Cheibub, Limongi 1990), mientras otros, como Bobbio (1978:159), aún en su definición mínima, consideran un conjunto complejo de características del régimen político y de los derechos ciudadanos que deben acompañar al ejercicio libre del sufragio universal.

En la perspectiva adoptada para Latinoamérica, por el PUND en su informe 2004, el término se amplía a los derechos culturales, económicos y sociales de la ciudadanía, de ahí que el mencionado informe considere los "déficits de ciudadanía" como un problema central de las democracias en la región.

La pregunta vigente es: ¿Qué es la democracia posible hoy en muchos continentes donde se considera a la democracia como el modelo de régimen político legítimo en el siglo XXI? El punto de partida, la definición mínima, donde parece haber consenso en muchos autores, es un sistema político que implica competencia efectiva entre partidos políticos que buscan puestos de poder. En una democracia hay elecciones regulares y relativamente limpias, en las que pueden votar casi todos los miembros de la población. Estos derechos de participación, de ciudadanía política tendrían que estar acompañados de libertades civiles: libertad de expresión y discusión, junto con la libertad de formar y afiliarse a grupos o asociaciones políticas. (Giddens 2005:82). Pareciera que es muy poco, pero a la postre puede ser muy significativo, eso es lo que no hay en Cuba, lo que Honduras ha perdido y lo que está en riesgo en Venezuela. Hay muchos reclamos acerca de las promesas no cumplidas por la democracia, pero a pesar de problemas en los países supuestamente democráticos, como la inseguridad o el manejo torpe de la crisis económica, mientras se mantenga el principio de que el poder político se alcanza por medio de elecciones y se reconocen los derechos políticos de los ciudadanos, existe un razonable margen para cambiar al gobierno. La pregunta que se puede hacer en este principio del nuevo siglo ¿Eso es mucho o es muy poco?

No suficiente para estar satisfechos, como se pregunta Huchim en relación a México "La instauración de la democracia electoral en México ha rendido buenos frutos: mayor competencia entre partidos, división funcional de poderes en el ámbito electoral, expresión de pluralidad en los puestos de elección popular, márgenes anchos de libertad, incipiente rendición de cuentas y de transparencia de los asuntos públicos…" (Huchim 2009:151). Coincido en que esta democracia no ha rendido los frutos esperados, pero hay dos cosas que preguntar, primero para qué sirve esta democracia política, liberal, representativa. Y segundo ¿hasta donde la sociedad ha sido capaz de construir las alternativas de organización, dentro o fuera de los partidos, para



ocupar los espacios de participación que impriman un significado distinto a la democracia?

La experiencia de los países latinoamericanos, en los últimos treinta años, pone en evidencia que la democracia política sirve para asignar el poder político y permite garantizar algunos derechos políticos de los ciudadanos. Pero el futuro no está garantizado, por lo que no se debe olvidar que la idea de "transición" puede implicar tanto un cambio del autoritarismo a la democracia, como de la democracia al autoritarismo, porque una característica de la democracia es la "fluidez" del régimen político, lo que deja siempre la posibilidad de cambio en uno u otro sentido. Y por esta misma razón, la idea de "consolidación de la democracia" no es muy útil para entender la realidad de los países latinoamericanos en el siglo XXI.

La idea de la democracia como un régimen en constante proceso de cambio, con un alto grado de incertidumbre, se complementa en primer lugar con la necesidad de "desmistificar" su contenido y limitar su definición para tratar de descifrar lo que ofrecen en realidad los países con este modelo de régimen político y cuáles son sus debilidades. Es necesario considerar los efectos de procesos culturales y económicos que se han desencadenado por la globalización, que afectan por igual los países que tienen las democracias mas antiguas, tanto como a las emergentes, lo cual permitirá avanzar en la explicación de lo que ha ocurrido en cada país y de las diferencias en los proyectos nacionales.

La democracia como proceso político: democratización.

La democracia debe verse como un régimen en transformación permanente, mientras se mantengan los consensos respecto de las reglas para acceder y ejercer el poder político. Es indispensable la tolerancia al disenso para que sea posible el desarrollo de dinámicas de organización que generen alternativas de participación para diversos actores en competencia por el poder y, que la vía electoral se mantenga como "el método legítimo" de acceso a los cargos de representación o de gobierno. Esta idea lleva también a cuestionar la posibilidad de que un régimen político con demasiada resistencia al cambio, quede aislado de su propia sociedad y se convierta en un lastre, porque las sociedades cambian muy rápidamente en el presente siglo, entonces ese régimen político se puede romper por esa razón, mientras que regímenes más flexibles tenderán a romperse para encontrar otro punto de equilibrio.

Chantal Mouffe, introduce el concepto de *democracia radical*, para analizar la tensión entre la lógica del liberalismo y la lógica de la igualdad, que es una contradicción irresoluble en las democracias contemporáneas; esta tensión es la que lleva a la necesidad de reconocimiento de la validez de lógicas sociales diferentes y la necesidad de su articulación. Pero la articulación debe ser entendida como un proceso de recreación permanente que parte de la negociación entre los que son diferentes, porque al final no existe la posibilidad de una reconciliación definitiva entre grupos o sectores sociales que tienen intereses contradictorios en la sociedad capitalista (1992:14). Esta autora reconoce que a pesar de los distintos puntos de equilibrio que se pueden alcanzar, nunca se llega realmente a la democratización plena. Yo coincido con ella en que lo importante para una democracia es mantener la "posibilidad" para que la política y, más específicamente las elecciones y los partidos, sean el escenario donde las fuerzas sociales antagónicas se transforman en actores políticos y compitan entre si.

Lo que se observa en los países latinoamericanos es que los que venían de regímenes autoritarios



vivieron una época de profundas crisis que abrió paso a una negociación en las elites en el poder y la oposición, y se produjo un cambio de rumbo brusco entre el régimen anterior y un nuevo "arreglo" institucional democrático (transición). Pero no todos los países tuvieron el mismo punto de partida, en algunos francamente se produjo una ruptura con el pasado, como Argentina y Chile. En Venezuela y Bolivia se observa más bien el colapso del sistema de partidos anterior, por desgaste y por la pérdida del contacto con la ciudadanía, y la emergencia de nuevos actores sociales y políticos que se han movilizado en torno a liderazgos carismáticos. En Brasil y en Chile quizás los militares jugaron un papel más importante en la transición y definieron el futuro de estas democracias. Colombia y Panamá han sido intervenidos fuertemente por los Estados Unidos. Y en México se ha ido alcanzando poco a poco, sin pactos fundamentales y sin romper realmente con las tradiciones en el ejercicio del poder, ¿democratización permanente o inconclusa?.

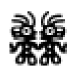
En estos procesos de cambio se han generado círculos virtuosos y círculos perversos, en algunos casos la democratización ha permitido el desarrollo de diversas fuerzas políticas, que han podido influir en las agendas de políticas sociales y económicas nacionales. La participación de los sectores populares y de los movimientos sociales, ha generado tal presión social que ha sido necesario "negociar" para ganar espacios y a veces perder terreno, pero manteniéndose en el juego político con éxito. Esto parece ser lo que ha ocurrido en Brasil, mientras que en otros países los acuerdos sobre los cuales se estableció la negociación de la transición han resultado una camisa de fuerza para la democratización como parece haber ocurrido en Chile donde todavía está vigente la Constitución diseñada durante el gobierno militar. Mientras que, en otros casos, la globalización y desestructuración de los partidos ha conducido a un mayor desorden.

Costa Rica, que había sido una "democracia ejemplar" en el continente hasta hace muy poco, cuando los embates del neoliberalismo y la crisis del Estado de bienestar han puesto en jaque el sistema tradicional de partidos por su incapacidad de sostener políticas públicas que satisfagan el alto nivel de expectativas de la población, tanto así que es difícil imaginar el futuro de estos procesos de desestructuración de los partidos tradicionales.

Democracia como igualdad: políticas públicas de bienestar y equidad

Varios autores, entre otros, han puesto énfasis en las carencias de las democracias latinoamericanas por tener bajos niveles de bienestar y deficiencias en las instituciones necesarias para garantizar el Estado de derecho, en particular los derechos de los ciudadanos. El reconocimiento de estos hechos documentados por muchos autores, llevan a veces a conclusiones inexactas (Rial y Zovatto: 1998), se afirma que debido a las deficiencias de estas democracias los ciudadanos están decepcionados, y en segundo lugar que la democracia no prospera, ni se consolida en países pobres y donde prevalecen los déficits de "ciudadanía". (PNUD, introducción 2004). También ha sido un tema constante en las encuestas del Latinobarómetro, así como en muchas otras encuestas sobre cultura política. (Incluyendo la encuesta publicada por El Universal en México el 9 de marzo del 2010, así como varios de los autores del libro compilado por Rodríguez Araujo 2009, sobre la situación actual en México).

Se argumenta que la población latinoamericana se encuentra decepcionada de la democracia porque en general considera que el desempeño de los gobiernos que han sido fruto de los cambios de régimen político han dado pobres resultados en cuanto a bienestar y prosperidad



económica. En otras palabras, para el grueso de la población, la democracia no ha generado los beneficios que esperaba.

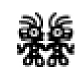
En América Latina hay democracias con diferentes grados de antigüedad -Brasil, Chile, Venezuela, Argentina, Panamá, Dominicana, Colombia, México- pero tanto unas como otras, han sufrido los efectos negativos generados por las políticas económicas dictadas por el "Consenso de Washington" en diversos aspectos: el deterioro de la planta productiva, el creciente desempleo, el abandono de la agricultura, el deterioro de las políticas de bienestar en salud, educación, vivienda y, en general, la distribución desigual del ingreso. Es por ello que el incremento logrado en la productividad en el último decenio del siglo XX y la relativa estabilidad económica, no se tradujeron en bienestar para la población.

La otra cuestión importante es diferenciar los problemas específicos de las democracias en América Latina y de los países pobres, con grandes desigualdades sociales y con "frágiles " tradiciones institucionales pero hay muchos problemas o cambios que se observan aquí, que están presentes tanto en los Estados Unidos, como en los países europeos.

Inclusive sería más adecuado pensar en la crisis mundial del Estado-Nación, cuando menos en dos niveles: a) la dificultad de tomar decisiones sobre sus propias políticas económicas; y b) el desprestigio de la política, de los políticos y de los partidos. Estos problemas que se derivan de la globalización (mundialización según los franceses) han afectado de manera significativa tanto a países con democracias más antiguas tanto como a las recién establecidas.

El tema de la globalización fue el tema central del Congreso de IPSA 2009 en Santiago de Chile, donde los ejes de la discusión fueron, por un lado, la "porosidad" de las fronteras del Estado nacional, lo que vulnera la soberanía y, por el otro, la marcada interdependencia que ha desplazado los centros de poder hacia el campo internacional. Estos hechos plantean la pregunta ¿cuál es entonces el espacio de la política, donde la democracia puede desarrollarse?

Empezaré por el tema de la pobreza y la desigualdad, el balance que se presenta en el informe del PNUD antes mencionado hace un recuento de las reformas democráticas y económicas en varios niveles: a) El índice de la reforma económica que indica la aplicación de las políticas dictadas por el llamado "Consenso de Washington" lo que ha implicado la aplicación por parte de los gobiernos nacionales de políticas financieras, impositivas, apertura al comercio y al capital internacional, privatizaciones, y en suma "adelgazamiento del Estado". b) En cuanto a la democracia electoral se puede afirmar que se han "normalizado los procesos electorales" que garantizan el voto universal sin restricciones para todos los ciudadanos. c) Sin embargo, estos dos indicadores positivos contrastan con el estancamiento en el índice de crecimiento económico *per cápita* que se mantiene prácticamente igual entre 1980 y 2000. d) Al mismo tiempo, este estudio constata que los índices de pobreza experimentaron en términos relativos muy escasa mejoría, que se concentraron en tres países: Brasil, Chile y México. Sin embargo, el número de habitantes que se situaba por debajo de la línea de pobreza aumentó particularmente en los países del Cono Sur, en los países andinos y en Centroamérica. e) Otro indicador negativo de la economía se encuentra en el incremento de la desigualdad, tanto así que se afirma que son "los más altos del mundo". f) Paralelamente se observa el deterioro de la condición laboral, con un crecimiento del desempleo abierto y del empleo informal.



En conclusión lo que señalaba el Informe para América Latina del PNUD 2004, es que en las últimas dos décadas se ha producido crecimiento económico en el marco de la integración al mercado mundial, pero se ha producido un deterioro en la distribución del ingreso, un incremento en la pobreza y un desmantelamiento de las fuentes de empleo productivo.

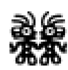
La pobreza en sí misma es un problema "nacional". Los países pobres muestran un mismo nivel de desarrollo o más bien de no desarrollo, sin importar si se trata de democracia o de dictaduras. Al parecer, la pobreza deja muy poco espacio para la política, el nivel de recaudación fiscal es tan bajo que casi sólo alcanza para pagar los gastos de la recaudación misma. Los países de América Latina en general, no se encuentran en los niveles más bajos de pobreza, por lo que el espacio de la política democrática podría consolidarse, pero el deterioro relativo es grave.

Por su parte, el estudio sobre democracia, desarrollo y bienestar de Przeworski, Álvarez, Cheibub y Limongi demuestra que las relaciones entre desarrollo y democracia son fuertes pero no definitivas. Los niveles de desarrollo necesarios no son suficientes para propiciar el advenimiento de la democracia, hay otros factores históricos como la herencia política y cultural (la heterogeneidad étnica y religiosa), el marco institucional (presidencialismo *vs* parlamentarismo) y el clima político internacional, cuyo peso en el cambio político no ha sido suficientemente documentado.

Una vez que un país alcanza un nivel de desarrollo de entre 2500 y 3000 USDLS *per cápita*, como Portugal, México, Argelia o Costa Rica, la democracia hace una diferencia, no tanto porque un ambiente democrático garantice un mayor desarrollo, sino por el tipo de desarrollo posible. En los países democráticos, la distribución del ingreso es más equitativa y los salarios más altos. Las dictaduras crecen con mayor inversión de capital y salarios bajos, porque pueden reprimir a los trabajadores y pueden pagar mal a la fuerza a los trabajadores y usarlo en forma poco eficiente. Pero, en general, no hay grandes diferencias entre una dictadura y una democracia en el nivel general del desarrollo, sino en las características del proceso. A la luz de estas reflexiones de los autores antes mencionados, en un estudio longitudinal de 141 países, contrastan el efecto de la democratización en la experiencia de México y Portugal durante los años ochenta, cuando ambas naciones tenían ingresos per-cápita similares. Mientras que en Portugal se advierte una estrategia más preocupada por el bienestar de toda la población, en México hay instituciones democráticas pero en diez años de alternancia en el poder no hemos sido capaces de hace de ésta un instrumento útil para la sociedad. Seis años después del informe del PNUD surge la pregunta ¿hay países de AL que lo han logrado?

El desarrollo de la recesión económica mundial y el surgimiento de las políticas monetaristas, ha colocado en peligro al Estado de Bienestar desde los años 80´s. De hecho, los parámetros de este problema son globales porque los cambios en la orientación política y en la generalización de las perspectivas monetaristas en la política social son síntomas de un cambio fundamental en las sociedades industriales.

La disolución del consenso corporativista se ha presentado en una etapa completamente nueva en el desarrollo del capitalismo mundial marcado por la globalización, que conduce hacia el debilitamiento del Estado nacional como espacio de reproducción del capitalismo y a la pérdida de la soberanía nacional. En este contexto la infraestructura institucional de la democracia puede ser un freno fundamental, aunque limitado, en el empleo de la fuerza coercitiva dado el carácter de la participación política, como derechos políticos ciudadanos.



Éste, que ha sido un problema general de la globalización, ha tenido un impacto diferente en cada país dependiendo de factores colaterales, nacionales y geopolíticos. Es muy diferente ser un país pobre en la comunidad europea donde ha prevalecido una política deliberada para compensar las desigualdades tanto entre países y como al interior de los países, que en un contexto como el de AL donde los Estados nacionales han tenido pocas opciones para afrontar estos problemas. ¿Cómo se han reorganizado los Estados de AL frente al impacto de las políticas que impuso el "Consenso de Washington" desde los años 80´s en procesos de democratización que han abierto espacios diferenciados en cada país a los nuevos actores sociales y políticos? Desde mi punto de vista ésto tiene que ver con las estructuras sociales, con la capacidad de los partidos de responder a los nuevos desafíos, con las condiciones pactadas para la transición democrática y con la emergencia de nuevas identidades colectivas, entre otras. En Chile el pacto de la transición involucró la aceptación de una Constitución heredada de la dictadura que ha impedido darle un contenido sustantivo a la lucha por el poder político, en tanto el sistema electoral y las limitaciones a la participación de nuevos actores han estado restringidas a marcos muy estrechos.

Bajo el impacto de la globalización la soberanía se ha vuelto borrosa, los Estados-nación siguen siendo poderosos, pero se están abriendo grandes déficit de la democracia entre ellos y las fuerzas globales que afectan las vidas de sus ciudadanos. Los riesgos ecológicos, las fluctuaciones en la economía mundial o el cambio tecnológico global no respetan fronteras nacionales. (Giddens 2005:92). Estos problemas no son privativos de los países de AL, afectan tanto a las naciones emergentes como a las democracias, antes consideradas como ejemplos de consolidación, porque su impacto escapa a los procesos democráticos nacionales, a la voluntad de los políticos, de los partidos, de las organizaciones, a la capacidad de plasmar en la legislación los derechos y las prioridades de las políticas públicas.

El desprestigio de la política tiene como una de sus principales razones, en el mundo del siglo XXI, esta porosidad del Estado nacional aún en aquellos países donde la democracia ha estado arraigada por mucho tiempo. No se trata sólo de las decisiones económicas, el mundo de la política se ha transformado a través de los medios electrónicos. La paradoja de la democracia en el siglo XXI está en que mientras ésta se expande por el mundo, "las democracias maduras- que el resto del mundo debería, en teoría copiar- existe una desilusión generalizada con los procesos democráticos. En la mayoría de los países occidentales los niveles de confianza en los políticos han caído en los últimos años. Vota menos gente que antes, particularmente en Estados Unidos. Cada vez son más quienes dicen no tener interés en la política parlamentaria, especialmente los jóvenes. (Giddens 2005: 85).

¿Qué oportunidades tienen las democracias latinoamericanas para desarrollarse en contextos tan adversos? Cuando se observa el deterioro de las instituciones de la democracia política como los partidos, los parlamentos y los gobernantes están expuestos a la crítica cotidiana de los medios que magnifica los problemas que existían antes. "En Gran Bretaña, por ejemplo, el clientelismo era antes, sencillamente la manera de hacer las cosas, incluso cuando había partidos de izquierda en el poder. Estas redes no han desaparecido, pero gran parte de lo que ocurría en ellas, era simplemente aceptado, se considera ahora ilegítimo."(Giddens 2005:98).

América Latina no escapa a la dinámica de la comunicación masiva. El efecto de los medios en la imagen de los políticos ha sido devastador, antes podían hacer lo mismo que hacen hoy,



gastar dinero en exceso, asumir actitudes irresponsables en su trabajo legislativo (diputados ausentes o que se duermen en las sesiones, o que se gritonean sin mesura), pero no eran exhibidos al público en forma cotidiana e inmediata como lo son hoy en la televisión. Este es un ejemplo del desprestigio de la política y de los partidos a raíz de una sobreexposición al público de las actividades de legisladores y dirigentes partidarios (Rial y Zovatto 1998: XXXVII-XLIII). La influencia de los medios electrónicos se ha dejado sentir en varios países, Brasil con la presidencia de Color de Melo, pero también en los escándalos de corrupción del PT, o en las estrategias de comunicación implementadas por el presidente Chávez en Venezuela, o los "video-escándalos" y las campañas de desprestigio montadas por los medios en contra de una candidato de izquierda que proponía alternativas a los proyectos de la derecha, en el 2006, en México.

La línea entre populismo y democracia es muy delgada, de un lado el exceso de "institucionalidad" parece conducir a la parálisis, del otro, pone en riesgo los consensos que permiten la existencia de los métodos para celebrar elecciones y respetar los derechos políticos de los ciudadanos.

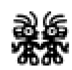

Foto: Comite Organizador UAM

La fuerza institucional de Chile o de Colombia, desde una perspectiva de ampliación de la participación ciudadana y de la constitución de nuevos actores políticos capaces de incidir en el futuro de sus respectivas naciones, parece poco promisorio. Desde el "populismo" caracterizado por un liderazgo carismático y una política de confrontación, se pone en riesgo el futuro de los pactos entre contrarios indispensable para que subsista la democracia política. Pero frente a las exigencias de la comunicación política en medios electrónicos, los "liderazgos de popularidad" cobran mayor fuerza frente a las estructuras partidarias tradicionales, porque la personalización de la política y la inmediatez de los mensajes es más efectiva desde un líder que desde el discurso burocratizado de un partido, a pesar de que éste sea más consistente en el largo plazo. Argentina y Brasil son ejemplos paradigmáticos de liderazgos de "izquierda" (con lo relativo del término) en relación a un sistema de partidos más o menos estructurado. La conclusión parece ser que los liderazgos personalizados son indispensables en el presente siglo para generar grandes coaliciones con probabilidad de éxito electoral, pero a la hora de formar gobiernos, la existencia de estructuras partidarias es muy importante para darle una direccionalidad a los procesos democráticos. En este sentido en el 2010 se puede afirmar que la experiencia de Brasil, que combina el liderazgo de Lula con la existencia de dos partidos fuertes, uno de gobierno y uno de oposición moderada, ofrece una experiencia exitosa que merecería estudios más detenidos para explicar la importancia de estos factores.

BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, Norberto, (1986), *El futuro de la democracia México*, F. C. E.

CAPUTO, Dante, (2004), Presentación *La Democracia en América Latina: Hacia una democracia*



de ciudadanas y ciudadanos. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

CHANTAL Mouffe ed. (1992), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citinzenship, Community,* London,Verso.

HUCHIM, Eduardo, (2009), Elecciones: avances, fallas y simulación" en Rodríguez Araujo Octavio, *México ¿un nuevo régimen político?,* México, Siglo XXI, pp. 151-196.

GIDDENS Anthony, (2000), *Un mundo desbocado,* Buenos Aires, Taurus.

PNUD, (2004), *Informe Sobre la Democracia en América Latina Ideas y aportes. La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

PRZEWORSKI Adam, Michael E. Álvarez, José Antonio Cheibub, Fernando Limongi, (2000), *Democracy and Development: Political Institutions and Well Being in the World: 1950- 1990*, Cambridge University Press, Cambridge UK.

RIAL Juan y Zovatto Daniel (Coords), (1998), *Urnas y desencanto político. Elecciones y Democracia en América Latina 1992-1996.* IIDH-CAPEL, San José, Costa Rica.

RODRÍGUEZ ARAUJO Octavio, (2009), *México ¿un nuevo régimen político?*



Foto: Comite Organizador UAM



Declaración del Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología

Las y los asistentes al Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología se congratulan por la realización de este evento que ha congregado a 800 participantes provenientes de todo el país y de varios países latinoamericanos y de otros continentes.

La Plenaria Final del Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología considera conveniente pronunciarse en torno a tres temas que han estado presentes en numerosas mesas y debates.

I) El Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología expresa su preocupación por el incumplimiento del precepto legal de dedicar al menos 1% del Producto Interno Bruto a la investigación científica y tecnológica así como por el hecho de que se destine menos de 1% del Producto Interno Bruto a la educación superior. El Congreso se suma a las muchas voces que en los últimos meses han señalado en todo el país que el incremento inmediato y significativo de los recursos nacionales destinados a la investigación científica y la educación superior, particularmente en el campo de las ciencias sociales, son condición imprescindible para la recomposición del tejido social y para ofrecer una perspectiva de vida digna a quienes actualmente no tiene posibilidades ni de estudiar ni de integrarse al mundo del trabajo remunerado.

Por consiguiente, el Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología exhorta al H. Congreso de la Unión y a los H. Congresos de las entidades federativas, a considerar estas exigencias en la elaboración de los presupuestos para el año 2011.

II) El Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología expresa una gran preocupación por el crecimiento constante de la violencia generada en todo el país en torno a la llamada guerra contra el crimen organizado; igualmente expresa una gran preocupación por la incapacidad de los tres poderes del Estado en sus tres niveles, de garantizar los derechos humanos de toda la ciudadanía, especialmente los que se refieren a la vida, la seguridad de las personas y sus bienes. Este Congreso considera que los hechos mencionados son expresión de la persistente desigualdad y discriminación que marcan muchos aspectos de las estructuras institucionales y de la vida cotidiana. El Congreso manifiesta, además, que la situación de violencia generalizada ha creado fuertes obstáculos para la realización del trabajo de campo antropológico y etnológico.

Al mismo tiempo, este Congreso Nacional hace un llamado a quienes ocupan cargos de dirección de programas educativos y de investigación, departamentos, centros y facultades de antropología, para que gestionen a la brevedad posible, medidas eficaces para prevenir amenazas a la integridad física de estudiantes, docentes e investigadores durante sus prácticas y estancias de investigación de campo, y para que sus instancias jurídicas estén preparadas para

intervenir en situaciones en las que algún investigador, docente o estudiante de antropología se vea afectado por esta situación de violencia durante sus investigaciones de campo.

III) El Primer Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología expresa su preocupación por la persistencia de la perspectiva androcéntrica en las instituciones de educación superior e investigación científica y en las dependencias públicas que dirigen al sector educativo y científico del país, a pesar de que los derechos de género se encuentran reconocidos oficialmente desde hace tiempo en todo el país. Un aspecto en el cual se hace patente esta situación es la de las estudiantes de licenciatura y posgrado que están embarazadas y/o dan a luz durante sus estudios universitarios.

Por consiguiente, este Congreso hace un llamado a los directivos de las instancias universitarias y de la administración pública relacionadas con el sistema de becas, para extender la vigencia de las mismas por, al menos, seis meses adicionales, para estudiantes que durante sus estudios estén embarazadas y/o dén a luz.

Igualmente hace un llamado a los directivos de los programas formativos en antropología y etnología para flexibilizar los reglamentos respectivos, para que toda estudiante en esta situación pueda aplazar hasta por seis meses la realización de exámenes, prácticas de campo y trabajos terminales sin menoscabo de su derecho a ser tratada como estudiante regular y sin penalización reglamentaria alguna.

Finalmente, el Primer Congreso Nacional de Antropología y Etnología refrenda su compromiso por un desarrollo de las ciencias antropológicas y etnológicas que contribuya al pensamiento crítico, a la búsqueda de soluciones a los grandes problemas del país y de la región y a la construcción de un orden social basado en los principios de los derechos humanos, la democracia y la justicia social.

Ciudad de México, 24 de septiembre de 2010

Por la Red Mexicana de Instituciones Formadoras de Antropólogos (REDMIFA): Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS), Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán (COLMICH), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Departamento de Antropología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Quintana Roo (UQRO), Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (UIA), Escuela Nacional de Antropología e Historia, Unidad Chihuahua (ENAH), Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (UV), Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UAdY), Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ), Licenciatura en Antropología de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), Posgrado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), Programa de Estudios Antropológicos del Colegio de San Luis AC (COLSAN), Unidad Académica de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Guerrero (UAG), Unidad de Antropología de la Universidad Autónoma de Zacatecas, (UAZ). 800 adherentes asistentes al Congreso.



Informe de la gestión del Consejo Directivo del CEAS

2008-2010

El Consejo Directivo del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC, para el periodo 2008-2010, en cumplimiento de sus Estatutos presenta a sus socios el Informe de las Actividades emprendidas por el Colegio durante el periodo de agosto de 2008 hasta el mes de diciembre de 2010.

I. RELACIONES DEL COLEGIO CON INSTITUCIONES Y ORGANIZACIONES

REDMIFA:

1. Les informamos que el CEAS había solicitado ingresar como miembro permanente a la *Red Mexicana de Instituciones Formadoras de Antropólogos* (RedMifa) -que agremia a 22 escuelas, institutos, facultades y centros de investigación en donde se forman antropólogos, ya sea a nivel licenciatura, maestría y doctorado- y fuimos aceptados como *Socios Especiales*, porque como Colegio Profesional no formamos antropólogos que es uno de los requisitos para formar parte de la Red; sin embargo, dado que estamos comprometidos con la difusión de la ciencia antropológica y, como parte sus actividades permanentes, el CEAS organiza conferencias, mesas redondas, paneles y, a partir de 2010, ofreció cinco cursos de actualización y profesionalización para los antropólogos del país, fuimos aceptados como miembros desde el año 2008.

En este contexto fuimos invitados a participar en la Comisión de Ética que está constituida por colegas de la UNACH, ENAH-Chihuahua, U. Guerrero y el CEAS para reflexionar y discutir sobre este importante tema.

En este marco del ingreso a la REDMIFA, el CEAS presentó la cartera de cinco Cursos de actualización y profesionalización que tiene programado ofrecer de manera permanente a la comunidad antropológica. Los cursos que tenemos listos son los siguientes:

1. Ética y Antropología,
2. Curso-Taller de Etnografía Rápida,
3. Marco Lógico (Metodología para la planeación, financiamiento y gestión),
4. Metodología para la elaboración de proyectos, y
5. Un curso de Especialización en Peritaje Antropológico.

Nos da mucho gusto incorporarnos a la Red más importante que se ha creado en nuestro país para vincular y trabajar de forma colectiva por y para la antropología mexicana.

2. Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

La Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), se constituyó en abril de 1990, durante la reunión de la Asociación Brasileña de

Antropología en Florianópolis, siendo designado su primer presidente el destacado Guillermo Bonfil Batalla, y siendo su primera sede, la Universidad de Campinas. De acuerdo con sus estatutos, es una entidad sin carácter político-partidario o religioso, cuyo objetivo principal es congregar a los antropólogos para promover el desarrollo de la antropología, el intercambio de ideas, el debate de problemas y la defensa de sus intereses comunes en América Latina y el Caribe. Para alcanzar sus objetivos, la ALA promueve reuniones de sus asociados, divulga regularmente las materias de interés profesional y propone medidas válidas para propiciar la integración de la antropología en América Latina.

El 16 de julio de 2003, se efectuó la Asamblea General de la Asociación Latinoamericana de Antropología , en el marco del 51° Congreso Internacional de Americanistas realizado en la ciudad de Santiago de Chile. En dicha reunión se acordó realizar un I Congreso de ALA en el año 2005, mismo que tuvo lugar en la ciudad de Rosario Argentina, el II Congreso se realizó en la ciudad de San José de Costa Rica, en el año 2009 y el tercero se programó para el año de 2011 en la ciudad de Temuco, Chile. En este contexto en el año 2008 considerando que México tiene dos representaciones, la primera encabezada por Esteban Krotz que involucra a México y Centro América se decidió que la presidencia de México recayera en la presidencia del Consejo Directivo del CEAS, en virtud de ser el Colegio con mayor trascendencia y trabajo continuo en sus 32 años de existencia. De tal forma que la representación de México recaerá bianualmente en el Presidente del Consejo Directivo del CEAS.

Un año después, en la Asamblea realizada el 22 de agosto de 2009, en una reunión convocada en el marco de la Asamblea General de Socios del CEAS realizada en el marco del 53º Congreso de ICA, se llevó a cabo una reunión con los representantes de ALA que estaban en México y se acordó:

Apoyar en la rearticulación de la Asociación, a través de dar continuidad a los Congresos que organiza ALA de forma bienal, en este sentido varios integrantes de ALA se comprometieron a realizar esfuerzos en este sentido.

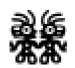
Que el CEAS se hiciera cargo de reactivar la página WEB de ALA y solicitar información a los representantes por países para tener información de actividades, congresos nacionales y la agenda de ALA. Tratar de recuperar la información que se tenía en la WEB anterior, el CEAS se dio a la tarea de recuperar algunos documentos importantes de la asociación.

Se acordó hacer contacto con los representantes de ALA-Chile, pues ellos se comprometieron a organizar el próximo congreso en Temuco, en el año 2011.

Existe un momento de *impasse* en la organización, y tenemos interés junto con los colegas de Ecuador, Brasil, Chile y México en poder reactivarla, de tal manera que podríamos ver si fuera posible realizar algunos de los Congresos en México.

3. Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología (WCAA).

Como se recordará, somos socios de esta importante organización mundial desde el año 2007 y, en la medida de lo posible, hemos participado de sus foros y propuestas. Por ejemplo, en la reunión del año 2008 realizada en Osaka, Japón, participó el Dr. Fernando Salmerón. Se trata de un espacio muy importante de articulación internacional que tiene como uno de sus objetivos construir nuevos diálogos entre las antropologías del Sur y las Antropologías del Norte y, en este sentido se organizan reuniones, simposios



y talleres en el marco de diferentes Congresos internacionales. La segunda estrategia ha sido la de emprender un proyecto editorial que permita fortalecer la red y el nuevo diálogo que se construye. Como parte de este proyecto las publicaciones de la Red estás disponibles de manera gratuita en su sitio WEB y se han realizado traducciones al castellanos de algunas de ellas, se pueden consultar en la siguiente dirección: http://www.wcaanet.org/

Lamentablemente no tuvimos recursos para participar en la pasada reunión bianual, realizada en Irlanda, en agosto de 2010, por falta de recursos, lo que lamentamos profundamente. Proponemos que, como una de las actividades de cada Consejo Directivo del CEAS, se considere que el presidente en turno o un miembro del Consejo pueda asistir a este foro es bienal, de tal forma que a cada presidente le correspondería representar al Colegio. En este sentido, en la última Asamblea del Colegio realizada el 24 de septiembre de 2010, se acordó que se considerarían estos recursos en la programación de actividades del CEAS, o se harían las gestiones con suficiente tiempo para garantizar que la presencia de México esté presente en este importante foro.

Entre las actividades en las que participamos en la WCCA, está la reunión que convocó el antropólogo brasileño Lins Ribeiro quien convocó a una reunión con representantes de diversas organizaciones, a una reunión de trabajo bajo el tema Estados nacionales y antropología. Dicha reunión se realizó en el marco de la 24ª Reunión de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), nuestra representación estuvo a cargo de la Dra. Patricia Torres (CIESAS), que llevó la ponencia intitulada *"Micropolíticas y cosmopolítica en el quehacer de la Antropología mexicana contemporánea.* Nuestro agradecimiento a la Dra. Torres.

II. ACUERDOS Y CONVENIOS

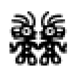
1. UAM

Informamos que contamos con varios apoyos durante esta gestión de parte de la Universidad Autónoma Metropolitana, y del Departamento de Antropología de la Unidad Iztapalapa, el más importante fue el apoyo que recibimos para organizar el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología de México, pues la UAM nos brindó las instalaciones de la Rectoría General, sede del Congreso recursos económicos para la organización del mismo, y el apoyo de un grupo de 18 alumnos a través de un programa de servicio social. Lo que sin duda fue una base fundamental para la realización del Congreso. Hacemos público nuestro agradecimiento a la UAM, especialmente al Rector General Enrique Fernández Fassnacht y al Jefe del Departamento de Antropología Federico Besserer Alatorre por su enorme apoyo y compromiso con el Colegio.

CDI Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas

Informamos a la Asamblea de la reunión que tuvimos una reunión con la Directora de Planeación y Capacitación de la CDI, la Antropóloga y socia del CEAS Mtra. Elvia Rosa Martínez y con la Antropóloga Ana Hilda Ramírez, especialista en la elaboración de peritajes, para impartir en conjunto un primer *Curso de Peritaje*, así como para avanzar en el tema relacionado con el registro de un Comité de peritaje ante la Dirección General de Profesiones, así como la elaboración de las normas que sean necesarias para el registro de peritos.

Tenemos pendiente construir una agenda de trabajo sobre el tema, para lo cual es importante reactivar la Comisión de Peritaje que existe en el Colegio desde hace varios años.



III. EVENTOS ORGANIZADOS Y/O INVITADOS

1. Homenaje al Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán

El CEAS participó, en coordinación con la Cátedra Interinstitucional *Arturo Warman*, en el homenaje itinerante al Dr. Aguirre Beltrán que se realizó durante los meses de enero a marzo del 2009. En ese marzo, organizamos una Mesa Redonda, el día 17 de febrero de 2009 en el Museo Nacional de las Intervenciones, bajo el nombre de *"Reflexiones sobre la antropología mexicana y la diversidad cultural"***,** en la que participaron los siguientes socios del Colegio, con las ponencias:

Dr. Andrew Roth (Colmich)***:***
"La institucionalización de la antropología mexicana".

Dr. Fernando Salmerón Castro (CGEIB)
"La acción indigenista en el pensamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán".

Dra. Luz María Martínez Montiel (INAH-MNI)
"La población negra de México: una perspectiva teórica".

Este merecido homenaje fue muy acertado tanto por los ponentes participantes, el marco de su realización, el acompañamiento con un grupo de música barroca virreinal, y los bocadillos de la costa negra veracruzana que nos ofreció amablemente el Museo. Dejamos testimonio de nuestro agradecimiento a la directora del Museo y socia de nuestro colegio, la Antropóloga Enriqueta Cabrera.

2. Foro de influenza y antropología

La organización de este Foro respondió a una preocupación sobre el papel de la antropología para responder a situaciones de emergencia como las que vivimos el año 2009 y que ese momento de crisis nos permitiera reflexionar sobre lo que la Antropología tiene que decir y recomendar frente a los grandes problemas que nos preocupan, no solamente en casos como la emergencia epidemiológica, sino frente a otros problemas que nos preocupan como científicos sociales y como mexicanos preocupados por la investigación, las situación política, social y económica del país, y sobre el necesario diálogo inter y multidisciplinario.

El Foro fue promovido y propuesto por dos socios del Colegio François Lartigue y Guadalupe Escamilla. Bajo el nombre de *"Una mirada interdisciplinaria a la Influenza en México"* participaron:

Dr. Sergio Lerín (CIESAS)
"La influenza desde la perspectiva de la antropología médica".

Dr. Roberto Campos (Facultad de Medicina-UNAM)
"Un mexicano en Argentina durante la contingencia de influenza".

Dr. Aarón Mejía (Director del MNCP)
"Cultura popular alrededor de la epidemia de influenza".

Dr. Epidemiólogo Christian Zaragoza (Dirección Promoción de la salud, SSA)
"Respuestas de la SSA a la influenza".

Como moderadora participó: Guadalupe Escamilla (CGEIB). Dicho Foro se llevó a cabo el miércoles 24 de junio en el Museo Nacional de Culturas Populares.

También nuestro agradecimiento al Museo Nacional de Culturas Populares que en innumerables ocasiones ha acogido las reuniones del CEAS.



3. Diplomado en Peritaje Antropológico

Hemos participado durante los tres últimos años en el panel sobre Colegios Profesionales que, dentro del programa de Diplomado en Peritaje, anualmente organiza la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

La invitación es para exponer a los asistentes el papel de los Colegios profesionales en nuestra disciplina y las competencias que tiene en materia de nombramiento, acreditación, registro y capacitación a peritos culturales. Las participaciones han estado a cargo de Guadalupe Escamilla y Laura Valladares.

IV. CURSO DE ÉTICA EN LA ANTROPOLOGÍA

Como ya hemos señalado, el CEAS ofrece una serie de cursos de actualización y especialización, de los cuales ya fue impartido el primero, fue el Curso-Taller Antropología y ética profesional, a solicitud de la Directora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UAdY), nuestra colega Genny Negroe.

El Curso-Taller se impartió los días 19, 20 y 21 de Mayo de 2010, en la Facultad de Ciencias Antropológicas, de la UAdY, en Mérida Yucatán.

Las instructoras fueron Ma. Guadalupe Escamilla Hurtado y Patricia Torres Mejía. Estuvo dirigido a profesores de esa Facultad y tuvo una duración de 20 horas intensivas, divididas en seis sesiones.

Su modalidad fue presencial y se impartió a un grupo de 15 profesores de la Facultad, entre los que había antropólogos sociales, arqueólogos, etnohistoriadores, sociólogos, una psicóloga y una colega del área de comunicación.

Los objetivos del curso fueron:

- Proporcionar un panorama del papel que la ética juega en el ejercicio profesional de las ciencias sociales;
- Brindar elementos para reflexionar sobre el establecimiento de límites deseables para una conducta ética aceptable en la antropología que se practica en el México contemporáneo;
- Conocer los principales temas que se abordan en la discusión internacional actual sobre cuestiones de ética antropológica;
- Analizar desafíos éticos a los que puede enfrentarse un profesional de la antropología en el ejercicio de su carrera y reflexionar sobre ellos.

El curso tuvo una recepción muy positiva entre los participantes, se logró un intercambio y reflexiones muy relevantes relacionadas con la práctica antropológica.

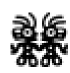
Esperamos que con esta experiencia se inicie una sólida trayectoria de nuestro Colegio como espacio de capacitación y actualización para la comunidad antropológica del país.

La UADY pagó el transporte aéreo, el hospedaje y la alimentación de ambas instructoras. Además por dicho curso se ingresó a la cuenta bancaria del CEAS la cantidad de $4,898.00, después de haberse pagado los materiales usados y los honorarios de las instructoras.

V. PUBLICACIONES

Coediciones

Como parte de nuestras actividades en la Cátedra Interinstitucional *Arturo Warman* hemos participado en las reuniones de la cátedra construyendo la agenda de actividades anuales, entre las que



están la organización de eventos, la organización de los premios anuales y la publicación de uno de los tres premios que se otorgan en las categorías de 1) Tesis de Doctorado o investigación, 2) Tesis de Maestría y Tesis de Licenciatura. Hasta la fecha se han publicado los premio 2006 y 2008, el primero correspondiente a la tesis de Doctorado de José Luis Escalona intitulada, *Política en el Chiapas rural contemporáneo.* El premio 2008 correspondio a la tesis de licenciatura de Florencia Ribaud titulada *"El hacer cotidiano del pasado, la construcción de la memoria intesubjetiva"*

La tercera publicación en la que el CEAS participó fue la obra colectiva *Reformas del Estado, movimientos sociales y mundo rural en el Siglo XX en América Latina*, que agrupa los trabajos de casi una treintena de académicos de diversos países. El texto fue coordinado por los socios del CEAS Antonio Escobar, Guadalupe Escamilla, Fernando Salmerón y Laura Valladares, y fue presentado en el marco del I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología.

Este libro fue publicado a través de un convenio de coedición entre las seis instituciones que conforman la Cátedra *Warman* (CEAS-UAM-UNAM-CIESAS-UIA-COLMEX), y se sumó a esta iniciativa El Colegio de Michoacán.

Estamos muy complacidos por estos logros editoriales y hemos dejado un ejemplar de cada libro en el Archivo del Colegio, ubicado en las instalaciones del CIESAS-DF, en la calle de Juárez 87, Colonia Tlapan, DF.

Boletín del CEAS

En este periodo resultó complicado lograr publicar el número correspondiente al año 2009, pero con enorme gusto les informamos que el número correspondiente al año 2011, aparece en el momento en que entregamos el informe de nuestra gestión con buenas noticias sobre él.

Tenemos una edición especial que contiene algunas de las ponencia magistrales que se presentaron en el Congreso Nacional de Antropología y fue registrado como publicación periódica ante el Centro Nacional ISSN México, con su correspondiente Comité Académico.

Por otro lado, hemos iniciado una etapa en la que además de que los artículos publicados tengan valor curricular al contar con ISSN, se contará con un tiraje corto en papel y otro más grande en versión digital, que facilitará su difusión y su publicación en Internet.

VI. ORGANIZACIÓN DEL CONGRESO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y ETNOLOGÍA

Como anunciamos en el Plan de Trabajo para nuestra gestión, nos propusimos organizar un Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología. Con mucho gusto les anunciamos que tuvimos un Congreso de un alto nivel académico, tuvimos una asistencia de aproximadamente 800 asistentes, entre ponentes y asistentes de prácticamente todo el país, más de 100 instituciones y organizaciones estuvieron representadas, se presentaron 500 ponencias, presentaciones de libros, presentaciones de las cátedras en sesión de poster, los premios en antropología 2009 y 2010, cine etnográfico, una feria del libro y tres conciertos.

El informe del congreso está disponible en la página del Congreso www.congresoantropologia10.com, y en del CEAS http://ceas.org.mx, aquí solamente anunciamos que tuvimos un importante evento, con participación de viejos colegas y un nutrido grupo de jóvenes antropólogos tanto de México como otros países de América Latina, EU y Europa. Hemos abierto un espacio académico muy relevante que nos proponemos seguir apoyando en los años venideros.



VII. TRÁMITES ANTE LA DIRECCIÓN GENERAL DE PROFESIONES DE LA SEP

a) Protocolización de la Actas Electorales del CEAS

Con mucho gusto les informamos que ya fueron protocolizadas las actas electorales de los Consejos Directivos del CEAS de los siguientes periodos:

2002-2004 Presidido por Guadalupe Escamilla.

2005-2007 Presidido por Fernando Salmerón Castro

2008-2010 Presidido por Laura R. Valladares.

Se trata de un avance muy importante para el CEAS porque nos permitió actualizar y regularizar nuestra situación ante la Dirección General de Profesiones de la SEP, de quien hemos recibidos tres requerimientos solicitando informar sobre la situación que guarda el Colegio.

Se decidió hacer el registro ante el Notario Número 20, ubicado en la Calle Lerma número 70 de la Colonia Cuauhtémoc, DF. El costo por este trámite fue de $18,000.00 pesos, seis mil por cada acta. Informamos que el trámite ante el registro de la propiedad dura tres meses, pero nos otorgaron una resolución en segunda instancia lo que nos permitirá hacer algunos trámites como son Convenios, Acuerdos diversos, así como abrir una cuenta bancaria a nombre del Colegio, que era una de las inquietudes y propuestas de este Consejo.

b). Trámites Ante la Dirección General de Profesiones de la SEP

Habíamos recibido varios oficios girados por la Dirección General de Profesiones de la SEP en los que se nos habían solicitado tres cosas:

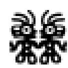
a. Las actas electorales protocolizadas de los Consejos 2002-2004, 2005-2007 y 2008-junio 2011.
b. Los Informes de Actividades de los Consejos Directivos señalados.
c. Informes sobre el cumplimiento del Servicio Social Profesional.

De tal forma que ya con las actas protocolizadas pudimos registrarlas ante la Dirección de Profesiones de la SEP y cumplir con esta obligación gremial.

Debemos tener en consideración que el registro de cada Consejo Directivo tiene como requisito que sus integrantes cuenten con cédula profesional y que sean socios activos del Colegio. Por esta razón tuvimos que hacer algunos cambios a la integración de los Consejos señalados en virtud de que algunos de sus integrantes no contaban con cédula profesional, por lo que no estaban registrados ante Profesiones, y tuvimos que substituirlos, solo para el trámite, por otros socios que si contaban con dicho documento. En el Consejo actual las socias que debieron ser substituidas para el registro formal fueron Enriqueta Cabrera y Guadalupe Serna.

Para poder evitar estos contratiempos en el futuro, proponemos que en las próximas convocatorias para elegir nuevos Consejos Directivos, se debe señalar que los integrantes de las planillas a contender por la representación del Colegio, deben contar con cédula profesional que los acredite como Antropólogos Sociales, Etnólogos o Etnohistoriadores y haber sido registrados como socios activos del CEAS, de manera previa ante la Dirección General de Profesiones.

En este mismo tenor se readecuaron igualmente los *Informes* de los tres Consejos para su registro en Profesiones de la SEP. En cuanto a la tercera solicitud que ha hecho Profesiones al CEAS, relacionada con el retraso en la presentación de los informes del Servicio Social Profesional desde el



año 2000, se elaboraron y se registró un informe que abarca un periodo del año 2001 al 2010.

Así mismo, teníamos un retraso en la inscripción de nuevos socios ante esa misma Dirección de la SEP desde el año 2001 y se trata de por lo menos 50 socios, (entre los que se encuentran varios integrantes de Consejos Directivos). Revisando expedientes y actualizando datos personales, logramos integrar los expediente de 34 socios, mismos que dimos de alta de manera simultánea con las actas electorales y los informes recién comentados, a continuación incorporamos el listado correspondiente.

Socios registrados ante la Dirección General de Profesiones-SEP. Octubre 2010

NÚM.	NOMBRE	INSTITUCIÓN	CÉDULA
1	Andrade Galindo, Jorge	Doc UAM-I/INAH	3934093
2	Fagoaga Hernández, Ricardo Alejandro	Doct. U. California	3571644
3.	González Villarruel, Alejandro	INAH/Sub. Dir. Museo Antropología	5378571
4.	Martínez de Escobar, Rocío	U. Nueva York	5147982
5.	Castro Domingo, Pablo	UAM-I	3529003
6.	Rosas Mantecón, Ana	UAM-I	948947
7.	Chávez Castillo, Sandra	Mtria. UAM-I	2827354
8.	Martínez Medrano, Elvia Rosa	CDI	3856485
9.	Quecha Reina, Citlali	Doc. IIA/UNAM	3987663
10.	Castro Gutiérrez, M. Felipe	II Históricas-UNAM	1878549
11	Hernández Castillo, Rosalva Aída	CIESAS-DF	1375874
12.	Cruz Rueda, Elisa	UNACH, Chiapas	3601296
13.	Pérez Castro, Ana Bella	IIA-UNAM	2724085
14.	Cruz Morales, Pablo Alberto	UAM-I	5996830
15.	Toriz de la Rosa, Alejandra	UAM-I	6179792
16.	González López, Oscar	Consultor, UAM-I	5879432
17.	Montes García, Olga	UABJO	2793790
18	Rionda Ramírez, Luis Miguel	UA Guanajuato	1076582
19	Romero Calderón, Emmanuel	CDI	5266980
20.	Mendoza, García, Jesús Edgar	CIESAS	2448597
21.	Barquín Cendejas, Alfonso	DEAS-INAH	3856756
22.	Norman Mora, Olivia	GDF	3003384
23.	Ortíz Elizondo, Héctor	Consultor Independiente	3529004
24.	Tappan Merino, José Eduardo		1043095
25.	Deance Bravo y Troncoso, Iván Gerardo		5914251
26.	Baeza Espejel, José Gabriel	Consultor Independiente	4293642
27.	Nieto Estrada, Enrique Javier	UAM-I	5406634
28.	Salmerón Castro, Fernando	CGEIB	5712556
29	Marín Ojeda, Elsa Ma.	Colegio InterlaKen	1863639
30.	Peña de Paz, Francisco Javier	ColSan	1803222
31.	López Pérez, Oresta	ColSan	2881958
32.	Muñoz Güemez, Alfonso	U. Quintana Roo	2006275
33.	Picard-Ami Vogan, María Luisa	UTEP University of Texas del Paso, Social especial	3012682
34.	Torres Rodríguez, José Jaime	Universidad Autónoma de Guerrero	5243174



De tal forma, con enorme gusto les informamos que después de muchos años, el CEAS tiene en orden todos los registros administrativos, lo que consideramos un avance muy importante en el camino de fortalecer e institucionalizar su estructura, lo que nos permitirá emprender nuevos proyectos y crecer como Colegio profesional.

Quisiéramos reiterar, que nos parece que para evitar que estas situaciones vuelvan a repetirse, se deberá señalar a los nuevos integrantes de los próximos Comités Directivos que entre las responsabilidades que deberán asumir en su gestión están: 1) La protocolización de su acta electoral, 2) Informes de gestión, 3) Informes de Servicio Social Profesional y 4) Registro de nuevos socios.

VIII. NUEVA CUENTA BANCARIA

Como hemos señalado, la actualización de la situación de los Consejos Directivos del CEAS nos permitió tener capacidad jurídica para firmar convenios, representar al Colegio en diversas instancias, así como tener una cuenta de cheques a nombre del Colegio.

Los datos de la misma son:

Banco: BANCOMER

A nombre del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC, número: 0174 88 6224.

Los socios podrán depositar sus cuotas anuales y, en general, las cuotas de inscripción al Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología. Las titulares de la cuenta son, como marcan los estatutos del Colegio, la tesorera del Colegio y la presidenta o presidente en turno del Consejo Directivo.

De tal suerte que las cuotas que se cubran lo que resta de este año y los subsiguientes podrán depositarse directamente en la cuenta de cheques del CEAS, ya sea por depósito bancario o transferencia vía Internet. Esperamos que esta modalidad nos ayude a que el pago de membresías sean cada día mayor.

Depósitos por internet o transferencias interbancarias

Para depósitos por internet o para realizar una transferencia interbancaria los datos son los siguientes:

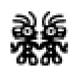
CLABE: 0121 8000 7448 862242

Beneficiario: Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC

IX. NUEVOS SOCIOS

Durante ésta se gestión se incorporaron como socios activos los siguientes colegas:

1. Pablo Alberto Cruz, Antropólogo egresado de la UAM-I.
2. Alejandra Toriz de la Rosa. Antropóloga egresada de la UAM-I.
3. Oscar González. Antropólogo egresado de la UAM-I.
4. Olga Montes García. Dra. Antropología, investigadora de la UABJO.
5. Verónica Ruiz Lagier Dra. Antropología investigadora DEAS-INAH.
6. Luis Miguel Rionda Ramírez, Profesor Investigador de la Universidad de Guanajuato.
7. Daniela Oliver Rubalcaba, Antropóloga egresada de la UAM-I.
8. Emmanuel Romero Calderón, Antropólogo Egresado UAM-I, trabaja CDI.
9. Alejandra Navarro Smith, Dra. Antropología Investigadora del Museo Ensenada.
10. Ana Hila Ramírez Ramírez, Etnohistoriadora. Maestría de la ENAH.



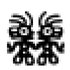
11. Dahil Melgar Tísoc. Antropóloga egresada de la ENAH.
12. Iván Deance Bravo y Troncoso. Doctorante de la ENAH.
13. Guillermo Nuñez Noriega. Investigador de la Univesidad de Guanajuato.
14. José Eduardo Tappan M. Investigador y consultor Independiente.
15. Gunther Dietz (U. Veracruzana).
16. Ana Cristina Ramírez (Colmich).
17. Elena Nava Morales (UAM-I- U. de Brasilia).
18. Nohora Beatriz Guzmán (U. Morelos).
19. Práxedes Muñoz Sánchez (U. Murcia, España) –Investigadora Invitada MAEC-AECIT, en ECOSUR.
20. Rodrigo Alejandro Llanes Salazar (U. Yucatán), (UAM-I).

X. INFORME FINANCIERO

Informamos a los socios del Colegio la situación que guardan los recursos financieros y detallamos los gastos realizados a lo largo de esta gestión:

INGRESOS	MONTO
Recursos en caja (agosto 2008 en SERFIN)	80,196.01
Cuotas ago. 2008-ago. 2010 (SERFIN)	83,709.30
Curso UADY (BANCOMER)	9,398.00
Otros depósitos (BANCOMER)	17,955.00
Total	191,258.35

EGRESOS	MONTO	FECHA
Pago de la página Web	489.3	03/02/09
Pago a Enrique Nieto por formación, diagramación y edición del Boletín del 30 Aniv. del CEAS -	9,000.00	23/02/09
Renta del Apartado Postal (SEPOMEX)	158.6	25/05/09
Pago del manejo de la cuenta del Banco	524.4	
SERFIN (13 meses ago. 2008 a ago. 2009)		
Renta del Apartado Postal (SEPOMEX)	927.00	25/02/10
Participación del CEAS en la organización del Congreso de Antropología-	10,000.00	17/05/10
Pago del 50% al Notario para iniciar el protocolo de actas de 3 reunión del CEAS	9,000.00	17/05/10
Pago final al Notario por la protocolización de actas de tres reuniones del CEAS	9,000.00	03/06/10
Pago de honorarios a P. Torres Mejía por impartir el Curso Ética y Antropología en UADY	4,000.00	30/07/10
Compra de material y papelería p/ el Curso	500	30/07/10
Pago de cargo por servicio en línea de la cuenta de BANCOMER	243.6	06/08/10
Total	43,842.90	
GRAN TOTAL	147,415.45	



POR EL CONSEJO DIRECTIVO DEL CEAS
2008-2010

Laura Valladares de la Cruz
Presidenta

Ana Bella Pérez Castro
Vicepresidenta

Guadalupe Escamilla
Secretaria de Organización

Ángeles Uriega Ponce de León
Suplente Secretaría de Organización

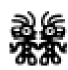
Ricardo Fagoaga Hernández
Secretaría Técnica

Maya Lorena Pérez Ruiz
Suplente Secretaría Técnica

Teresa Rojas Rabiela
Tesorera

Jorge A. Andrade Galindo
Subtesorero

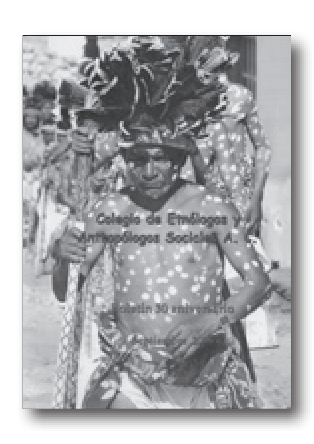
Fernando Salmerón Castro
Comité de Vigilancia



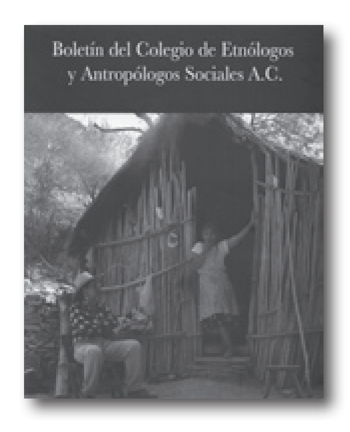
Publicaciones recientes del CEAS



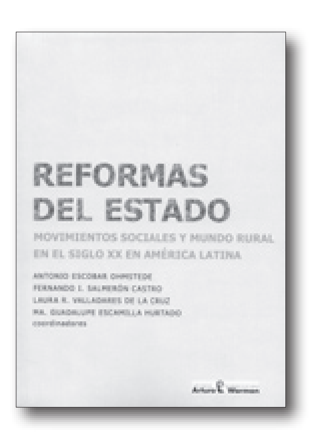
La Antropología Mexicana y la práctica profesional
A través de los Consejo Directivos del CEAS *1976-2006*



Boletín 30 Aniversario
Estados Nacionales y ciudadanía en América Latina



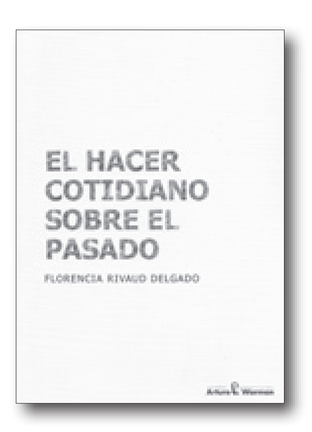
Antropología Aplicada y campo laboral



Coedición Cátedra Warman-Colmich



Coedición Cátedra Warman



Coedición Cátedra Warman

Próximos Eventos en Antropología

XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE)
León, 6-9 septiembre de 2011

II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología
2012, Morelia, Michoacán (México)

II Congreso Iberoamericano de Antropología
Palacio de Convenciones, La Habana, Cuba, 14 al 18 de marzo, 2011). La Antropología ante los desafíos del Siglo XXI

Congreso de Antropología Urbana en Grecia, mayo 2011
Call for Papers para la conferencia anual de la Commission on Urban Anthropology del IUAES (International Union of Anthropological and Ethnological Sciences). El título es: "Market *vs* Society? Human principles and economic rationale in changing times".

VIII Congreso Centroamericano de Antropología, Tegucigalpa, Honduras (2011)
Los retos de la antropología en Centroamérica: Identidades, Diversidad Cultural y Procesos Políticos. Universidad Nacional de Honduras, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología y Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, Facultad de Humanidades, Departamento de Ciencias Sociales
Fecha: 21-25 de Febrero 2011

Simposio Muerte, Sociedad y Cultura
Lugar: Chivilcoy, Argentina
Fecha: 14 y 15 de abril de 2011



Foto: Difusión, CIESAS

XIII Congreso de Historia de los Pueblos
Lugar: Chivilcoy, Argentina
Fecha: 14 y 15 de abril de 2011

XXXIII Congreso Internacional de Americanística - ICA
Lugar: Perugia, Italia
Fecha: 12 a 19 de mayo de 2010

54 International Congress of Americanists (Vienna)
July 15-20, 2012
XV Congreso de la FIEALC "América Latina, Globalidad e Integración". Universidad de Valencia, España. 11-14 de Julio 2011

X Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Lugar: Jujuy, Argentina
Fecha: 18 a 20 de mayo de 2011

IX Reunión de Antropología del Mercosur. Culturas, Encuentros y Desigualdades - RAM 2011
Lugar: Curitiba, Brasil
Fecha: 10 a 13 de julio de 2011

III Reunião Equatorial de Antropologia - REA 2011 / XII Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste
Lugar: Boa Vista (RR), Brasil
Fecha: 14 a 17 de agosto de 2011

XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE)
Lugar: León, España
Fecha: 6 a 9 de septiembre de 2011

II Coloquio Internacional Interdisciplinario sobre Cultura Visual
Lugar: Poza Rica Veracruz, Mexico
Fecha: 12 a 14 de septiembre de 2011

X Congreso Argentino de Antropología Social - CAAS
Lugar: Buenos Aires, Argentina
Fecha: 22 a 25 de noviembre de 2011


Foto: Difusión, CIESAS



Comentarios a la obra *Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo* XX *en América Latina*[1]

Ma. Antonieta Gallart Nocetti
Consultora

1. Mi agradecimiento por la invitación para presentar esta obra a los organizadores[2], en particular al Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM y al conjunto de las instituciones que son parte de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman y a las que se sumaron para hacer posible su publicación.

2. El libro Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina es producto de un Seminario Internacional. Como tal es un resultado final de los propósitos que lo animaron. Esa es su cualidad como memoria de aquel evento. Sin embargo, ya publicada, adquiere vida propia y puede ser considerada como un comienzo y darle propósito distinto al que alentó la organización de dicho seminario. Así lo muestra el esfuerzo de los coordinadores para presentar las 20 colaboraciones en conjuntos articulados y hacer de ese esfuerzo una nueva propuesta analítica.

3. La amplitud de la obra (casi 700 páginas), el sinnúmero de colaboraciones (20) y de colaboradores (22), además de las aportaciones de los coordinadores, hace imposible comentarla en su conjunto, y menos de forma detallada, especialmente en 15 minutos.

4. Por ello voy a enfatizar sólo algunos aspectos que me llamaron poderosamente la atención, y aunque sea un lugar común de los presentadores recomendar a esta audiencia la lectura y estudio de la obra, de verdad

---

[1] Reformas del Estado. Movimientos sociales y mundo rural en el Siglo XX en América Latina, Escobar Ohmstede, Antonio, Fernando I. Salmerón Castro, Laura R. Valladares de la Cruz y Ma. Guadalupe Escamilla Hurtado (coordinadores). UNAM-PUMC, COLMEX, CIESAS, INAH, UIA, CEAS, UAM y COLMICH, Colección Cuadernos de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman, México 2010.

[2] Texto leído en la Presentación del libro realizada en el marco de la XXXII Feria Internacional del Libro, Palacio de Minería, Ciudad de México, 24 de febrero de 2011

hay que leerla, sobre todo en términos comparativos para lograr conocimiento y claridad sobre las transformaciones rurales de la segunda mitad del siglo XX, tanto en México como en algunos países de América Latina.

5. La amplitud y diversidad de esta recopilación es su riqueza, pero también su dificultad, su restricción. Contiene muy distintos enfoques tanto teóricos como empíricos, aproximaciones temporales (lo histórico, lo coyuntural), geográficas, dimensiones y escalas distintas en los respectivos análisis, el énfasis macro o micro, ámbitos locales, regionales, sectoriales (la salud, la producción, lo agrario, lo indígena) y diferentes actores (las mujeres, las organizaciones, las comunidades), los análisis ya elaborados, las propuestas para investigar o los balances de la política pública. Por todo ello, cobran valor además de las colaboraciones, el prefacio y la introducción de los cuatro coordinadores de la obra, en las que proponen un marco analítico, para ubicar las colaboraciones, clasificando las reformas enmarcadas en la globalización y el neoliberalismo, a la manera de los derechos humanos, de 1ª, 2ª, y 3ª generación. Las llamadas políticas de primera generación se definen como aquellas que propugnaron por la apertura de mercados y el impulso a las exportaciones, que intensificaron la explotación de los recursos naturales (bosques, agua, tierras) y, en algunos casos, el aprovechamiento trasnacional de la diversidad biológica. Las llamadas reformas de segunda generación estarían caracterizadas por un diagnóstico de las agencias multilaterales y trasnacionales sobre la debilidad de los Estados latinoamericanos y la emergencia de actores contestatarios al neoliberalismo. Con este marco, se iniciaron reformas jurídicas, descentralización político-administrativa y creación de nuevas instituciones. Las reformas de tercera generación apenas se vislumbran en el reconocimiento de la pluralidad étnica y lingüística y las políticas públicas asociadas a su vigencia, ante, dicen los coordinadores, la necesidad de construir una nueva imagen de nación que pueda representar la diversidad cultural y política presente en América Latina.

6. El trasfondo es el Estado y sus reformas, pero a través de los actores sociales que reaccionan ante dichas reformas, especialmente las agrarias y las que reconocieron derechos indígenas. En las colaboraciones en particular y en el conjunto, se muestra la naturaleza compleja de las relaciones entre el Estado y los diversos actores de la sociedad (económicos, políticos, culturales), así como los niveles en los que se expresan las reformas, sus contradicciones y las variadas formas en que los actores las procesan, las padecen o las aprovechan dependiendo de su fuerza de negociación ante el poder.



7. Con el señalamiento de contradicciones, la imagen de las reformas emprendidas, de los ajustes estructurales liberales de tres décadas (dos del siglo XX y la que va del presente) es la falta de efectividad y su reducido impacto en la solución de los temas apremiantes de pobreza y desigualdad. Sin embargo las colaboraciones muestran matices.

8. Si puedo señalar un énfasis de este conjunto de colaboraciones recopiladas, con excepciones por supuesto, es que el Estado y sus instituciones (ejecutivas, legislativas, judiciales), sus órdenes de gobierno (lo federal o su equivalente, las entidades, departamentos, municipios) aparecen como entes estáticos, universales (neoliberalismo, globalización, control político), monolíticos, con propósitos compartidos y accionar unívoco, sin contradicciones, sin identificación de actores, mientras que los actores sociales sí se muestran diversos, vivos, organizados, ajustan sus prácticas y estrategias de negociación o sufren los embates de las políticas públicas ajustadas.

9. Por supuesto que ese es otro seminario y otro libro, pero no quiero dejar de señalarlo: los actores sociales se miran aquí en su diversidad mientras que los actores institucionales se muestran homogéneos política e ideológicamente. Sería también útil al análisis, y es propuesta para futuras discusiones, identificar a los actores de las instituciones del Estado, sus intereses, contradicciones y desacuerdos con las reformas globales, los ritmos diversos en que se procesan las reformas estructurales por parte de las instituciones o las resistencias institucionales y otras muchas tensiones, que pueden ayudar a explicar o a comprender mejor la relación entre los actores de las instituciones del Estado y los actores sociales, sin menoscabo de la noción de la hegemonía y de la direccionalidad de las reformas y las políticas públicas que las respaldan.

10. A reserva de ser injusta con otras colaboraciones muy interesantes en la obra, hay un atisbo de este asunto en las colaboraciones de Teresa Sierra (las reformas a los derechos indígenas en México que han permitido también a las organizaciones indígenas redefinir sus sistemas normativos y usar las instituciones del Estado para exigir derechos) y la de Antonio Yúnez, quien señala contradicciones en el actuar del ejecutivo federal al pactar en el Acuerdo para el Campo medidas contrarias a la apertura comercial del TLC.

11. También es conveniente identificar en las reformas del Estado, aquello que se reforma, su naturaleza y profundidad: las leyes, las instituciones, las políticas públicas, los programas y proyectos, las negociaciones, el impacto que se busca.



12. En las reformas constitucionales (tanto agrarias del artículo 27, como las indígenas, del 4º y posteriormente el 2º) intervino Arturo Warman como actor político, pero también como científico social. Sus dos últimas obras están dedicadas a la revisión de los procesos histórico-sociales que antecedieron a las mismas: El campo mexicano en el siglo XX y Los indios mexicanos en el umbral del milenio, ambas publicadas en el FCE, en 2001 la primera y en 2003, el año de su deceso, la segunda. Dichas obras son esenciales para el debate que promueve la obra que ahora comentamos, sin embargo es paradójico que en una obra que incide sobre los temas que Warman abordó y que se enmarca en la Cátedra que lleva su nombre, sea un gran ausente. Considerarlas sería muy útil, para reanimar el interés y el debate sobre las transformaciones rurales y el futuro del campo.


I
CONGRESO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA
SOCIAL Y ETNOLOGÍA


Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.